

شیر

۶۵/۵۵۵
۱۰/۱۰/۱۰
۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

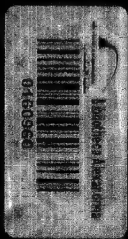
۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰

۱۰/۱۰/۱۰



شرح

تنقيح الفصول

في اختصار المحصول في الأصول

ألفه
الإمام الكبير شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس

القافي

المتوفي سنة ٦٨٤ هـ

حقه

بمطبعة دار الكتب

بطلب من

المكتبة الأزهرية للتراث

مدير المكتبة العامة الأزهرية الشريف

محمد محمد إمامي

ت: ٥١٢٠٨٤٧

الطبعة الثانية

طبعة جديدة
مبسطة - منقحة

حقوق الطبع محفوظة

ذو الحجة سنة ١٤١٤م

ديسمبر سنة ١٩٩٣م

دائرة المطبوعات
٩ شارع القلاطين، جنة ناربون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ، حمدا كثيرا طيبا ، حمدا يحلنا أعلى الدرجات . واشهد الا اله الا الله شهادة تحسب لنا في ميزان الحسنات . واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله : الرسول الاعظم والمعلم الاول . صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ومن اتبع هداه وسلك الطريق المستقيم الى سنده القويمة .

اما بعد : فان هذا الكتاب الذي بين يديك ايها القارئ من كتب اصول الفقه المهمة ومن هنا كان لزاما على ان اوضح لك معنى اصول الفقه واهميتها على وجه عام ثم اهمية هذا الكتاب على وجه الخصوص ، وتدابير هذا العام واهم المؤلفين فيه واحسن ما كتب فيه .

علم اصول الفقه : ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية ايضا ، وله تعريفان أحدهما باعتبار الاضافة ، والثاني باعتبار اللفظ ؛ أي باعتبار انه لقب بعلم مخصوص ، اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول ، والمضاف اليه وهو الفقه ، والاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للركب الاضافي ، فالاصول هي الأدلة ، اذ الاصل في الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا ، واذا اضيف الى العلم تبلد منه هذا المعنى ، وقيل المراد المعنوي اللغوي وهو ما يبتنى عليه الشيء ، فان الابتناء يشتمل الحسى وهو كون الشئيين حسيين كابتناء السقف على الجدران ، والعقلي كابتناء الحكم على دليله ، فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء هاهنا عقلي ، فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ، واما الفقه فبما شرح معناه ، واما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او ما في معناه مثلا دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها ، فالاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنئ له ويستند اليه ، ثم نقل الى المعنى

العرفى اللقبى ليقنول الترجيح والاجتهاد ايضا ، وقين لا ضرورة الى جعل
 اصول الفقه بمعنى ادلته ، ثم النقل الى المعنى اللقبى أى العلم بالقواعد
 المخصوصة ، بل يحمل على معناه اللغوى ، أى ما يتقضى عليه الفقه ويستند
 اليه ، ويكون شاملا لجميع معلوماته من الأدلة والاجتهاد والترجيح
 لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها ؛ فيمبر عن معلوماته بلفظ وهو «اصول الفقه»
 وعنه باضفة العلم اليه ، فيقال علم اصول الفقه ، أو يكون اطلاقها على
 العلم المخصوص على حذف المضاف الى علم اصول الفقه ، لكن يحتاج الى
 اعتبار قيد الاجمال ، ومن ثمة قيل في المحصول : اصول الفقه مجموع طرق
 الفقه على سبيل الاجمال ، وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ،
 وفي الأحكام : هى ادلة الفقه وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية
 حال المستدل من جهة الجبله . كذا ذكر السيد السند في حواشى مختصر
 الأصول .

أما تعريفه باعتبار اللقب فهو : العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى
 الى الفقه على وجه التحقيق ، والمراد بالقواعد القضايا الكلية التى تكون
 احدى مقدماتى الدليل على مسائل الفقه .

قال فى كشف الظنون :

هو علم يتعرف منه على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
 الاجمالية .

وموضوعه : الأدلة الشرعية الكلية من حيث انها كيف يستنبط منها
 الأحكام الشرعية .

ومبادئه : مأخوذة من الحرية وبعض من العلوم الشرعية كالمسول
 الكلام والتفسير والحديث وبعض العلوم العقلية .

والفرض منه : تحصيل ملكة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من
 ادلتها الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس .

وقالته : استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة .

واعلم أن الحوادث وإن كانت متناهية في نفسها بانتضاء دار التكليف إلا أنها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا ، غير داخلة تحت حصر الحاضرين فلا يعلم أحكامها جزئيا ، وإن كان لكل عمل من أعمال الإنسان من قبل الشارع موطأ بدليل يخصه ، جعلوها قضايا بموضوعاتها انفعال المكلفين ، ومحولاتها لحكام الشرع من الوجوب والنهي والحرمة الخ ، فسبوا العلم المتعلق بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ، ثم نظروا في تفاصيل الأدلة والأحكام ومبومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتب والسنة والاجماع والقياس . ووجدوا الأحكام راجعة إلى الوجوب والنهي والحرمة والكراهة والإباحة ، وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا من غير نظر إلى تفاصيلها إلا على طريق التمثيل ، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على الأحكام إجمالا ، وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودوموها وأضافوا إليها من اللواحق وسبوا العلم المتعلق بها أصول الفقه .

ومن هنا نعلم أن أصول الفقه نمرع لعلم أصول الدين ، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب ، وأكثر التصنيفات في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين للفقهاء في الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لهم في الدروع .

ومن هنا نستطيع أن نلخص أن أصول الفقه مجموعة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية ، فهي المنهاج الذي يبين ما يجب أن يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام الشرعية ، كترتيب الأدلة بحيث يكون القياس بعد النصوص مثلا ، كطرق استخراج الأحكام من الألفاظ ، وكالمنهاج السليم في القياس . وقد كثرت الكتابة في هذا العلم بعد القرن الثالث .

وله طريقتان الأولى : الكتابة بدون التقيد بمذهب وتسمى طريقة الشافعية أو المتكلمين ، والثانية : الكتابة مع التقيد بمذهب والدفاع عنه وتسمى طريقة الحنفية ، وهناك طريقة جمعت بينهما .

ومن أمثلة الكتب التى الفت على طريقة المتكلمين كتب الامام الشافعى قول من كتب فى أصول الفقه كالحكام القرآن ، واختلاف الأحاديث ، وإبطال الاستحسان ، وجماع العلم ، والقياس ، ثم الرسالة وهى أهمها .

وكان سبب وضع الرسالة أن جاءه كُتّاب عبد الرحمن بن مهدى بن حسان (١٢٥ - ١٩٨ هـ) شيخ المحدثين بالمعراق ، يلتمس منه أن يضع كتابا يذكر فيه معانى القرآن ، وشروط قبول الأخبار وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له الرسالة . وضع فيها منهاجه فى علم الأصول لاستنباط الأحكام من القرآن . والنسخة الموجودة الآن رواية الربيع المرادى .

يقول الفخر الرازى : نسبة الشافعى الى علم الأصول كنسبة أرسطو ليس الى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد الى علم العروض ، ويوضح هذه النسبة حتى يقول : كان الناس قبل الامام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون بدون قانون كلى مرجوع اليه فى معرفة دلائل الشريعة .

ومن أهم الكتب التى كتبت على طريقة المتكلمين بعد كتب الشافعى التقریب للباقلائی ، واللمع للشرازى .

وهناك أربعة كتب هى أساس التکلب الذى نقدم له وهى : المهمد للقاضى عبد الجبار ، والمعتمد شرح المعاد لآبى الحسين البصرى ، والبرهان لامام أحرمين ، والمستصنى للغزالی ، فقد جمعها بعض العلماء فى كتبهم . ومن أهمهم الامام مخر الدين الرازى فى كتابه المعصول . ثم شرح المعصول مؤلفنا شهاب الدين انغراقى ، واختصره الامامان سراج الدين الأرموى

وناج الدين الأرموي في كتابيهما التحصيل والحاصل ، نجاء مؤلفنا وأخص من كل هذا كتبه المسمى بفتح الفصول في اختصار الحصول وجعله مقدمة لكتيب الذخيرة في الفقه ، ثم لما رأى الناس اعتبوا به وضع لهم شرحا عونا لهم على فهمه وتحصيله وبين لهم مقاصد لا تكاد تعلم إلا من جهته لأنه لم ينقلها عن غيره وفيها غموض ، ويوضح ذلك بقواعد جلية ونوادر جميلة ابتغاء لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم — كما نقل هو ذلك في مقدمة كتابه الذي نقدم له .

ثم جاء بعد مؤلفنا الإمام القرافي : القاضي البيضاوي فاختصر الحصول في كتابه المنهاج الذي شرح في عدة مؤلفات لأكابر العلماء .

أما أهم الكتب التي ألقت على طريقة الفقهاء ، فهي : مآخذ الشرائع للماتريدي ، واسول الجصاص واسول المرخسي .

وهناك مؤلفات جُمعت بين الطريقتين من أمثلتها التفتيح لصدر الشريعة ، وجمع الجوامع للسبكي ، ومسلم الثبوت لحب الدين بن عبد الشكور .

ومن هنا فإن كتابنا جاء من أهم الكتب التي ألقت في هذا الفن فقد استفاد الإمام القرافي من الأئمة الأفاضل والعلماء الأكابر الذين سبقوه في الكتابة في هذا العلم الجليل والفن الخطير ، ثم استفاد من هذا الكتاب عشرات من المؤلفين الذين أتوا بعده .

فكان هذا الكتاب درة ثمينة وجوهرة غالية فهو واسطة المعقد ، وابن كريم لأهم المؤلفات وأب عظيم لعشرات الكتب التي جاءت بعده . ولا أكون مبالغاً إذا ما قلت أنه يغني عن عشرات من كتب الأصول ولا تغني العشرات من أكتيب عنه .

هذا ملأوه على أسلوبه السلس الجميل الذي تحلّى الغموض الذي نجده في أساليب بعض الكتب في هذا العلم بالذات حتى المؤلفة حديثاً ، فقد يستطيع الإنسان غير المتخصص الذي عنده بعض الإلمام بمسائل الفقه أن يتابع موضوعاته بدون عنق أو أرهاق .

• • •

تراجم

(أولا : ترجمة المؤلف)

اسمه ونسبه : شهاب الدين أبو العباس ، أحمد بن أبي العلاء ، الرازي في الأصول ، وكتاب أنوار البروق في أنواء الفروق مطبوع في الصنهاجى نسبة الى صنهاجة . قوم بالمغرب من ولد صنهاجة الحميري . والبنشيمى نسبة الى بنشيم . قبيلة من قبائل هؤلاء القوم .

وقد اخطئت آراء العلماء في هذه النسبة (القرافي) . فيقول ابن مرجون لعل القراءة قبيلة من قبائل صنهاجة ، ويستفاد من هذه التسمية أن أصله مغربي ، وصنهاجة هو ابن برنس بن بربير وهى إحدى القبائل الكبرى البربرية . من فروعا كثير بالديار المصرية ، ومن هذه القبيلة ابن أجروم صاحب متن الأجرومية في النحو ، ومنها البوصيري الشاعر صاحب الهزمية .

ولا ريب في أن مؤلفنا — رضى الله عنه — مغربي ما في ذلك شك . ولكن بعض العلماء يقول انه لا صلة له بقبيلة القراءة وانما شهر بذلك لانه كان يسكن في مصر القديمة جهة دير الطين فكان اذا أتى الى الدرس جاء من جهة القرافة لما راد كاتب الدرس أن يحصى الطلبة ، ولم يكن شهاب الدين موجودا فكتبه في الصفحة الطلبة (القرافي) فاشتهر بهذه التسمية منذ عهد الطمصة .

وقد جاء أصوله الى مصر من المغرب وكانوا يقيمون بمدينة البهنسا مدينة بصعيد مصر الأدنى غرب النيل .

مولده : لم يعرف العلماء تاريخ ميلاده . ولكنى أقول . أنه كان تلميذا للعز بن عبد السلام ٥٧٧ هـ — ٦٦٠ هـ وقد توفي القرافي بعد أن عمر كثيرا سنة ٦٨٤ نستطيع أن نحدد زمن مولده وهو حوالي سنة ٥٩٠ هـ والله اعلم .

مكانته : كان القرافي رحمه الله إماما عالما انتهت اليه رئاسة السادة المالكية . كان حافظا لسانا مفوها منطقيا بارعا في اللغة وأصوله والتفسير

والحديث وعلم الكلام والنحو والخلاف بين الفرق والمذاهب واللغة والشعر ، وتستطيع أن ترى تفكير هذا الرجل واتلاعه وتفلفنه حينما تقرا له في هذا الكتاب رده على استاذة العز بن عبد السلام ورده على المعتزلة في قولهم بالحسن والتبع العقليين ، وايضا في مقدمة مخاطبة الكفار بالسروع .

وهذه امثلة بسيطة ، فالمطلع على كتابه هذا وكتبه الاخرى يجد بحرا يغرف منه ما يشاء ، ودائرة معارف حية تسيّر على رجطين .

وقد كان رضى الله عنه مجتهدا وليس مقلدا ولم يتمسك بوجوب الانبعاث للمذاهب الاربعة بل قال ان المجتهد لا يجوز له ان يقلد بل يعمل بمقتضى ما حصل له . انظر صفحة ٢٨٩ من هذا الكتاب ، حتى قال قاضى القضاة تقي الدين بن شكر : اجمع الشافعية والمالكية على أن افضل اهل القرن السابع بالديار المصرية ثلاثة : القرافي بمصر القديمة ، وابن المنير باسكندرية ، وابن دقيق العيد بالقاهرة .

شيوخه : لازم القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام مدة طويلة وكان في زمنه شيخا للاسلام بلا منازع ، واخذ عن الخيرو شافى وعن الشيخ شرف الدين بن عمران الشهير بالشريف الكرعى ، ومن قاضى القضاة شمس الدين ابى بكر محمد بن ابراهيم بن عبد الواحد الانبرىسى ، وعن جمال الدين بن الحلجب ، وشرف الدين الفلكهاتى ، وابى عبد الله البقورى .

مؤلفاته : له مؤلفات عديدة نذكر منها : شرح محمول الامام نضر الدين الرازى في الأصول ، وكتاب اتوار البروق في اتواء الفروق مطبوع في اربعة اجزاء . والنخبة وهو كتاب كبير موجود بدار الكتب المصرية مخطوطا ينقصه الجزء الثالث ، والاحكام في الفروق بين الفتاوى والاحكام ، والبولاقيت في احكام المواقيت ، والخصائص في اللغة العربية ، والاجوبة الفلخرة عن الاسئلة الفاجسة في الرد على اهل الكتاب ، وكتاب الامنية في ادراك

النية ، والاستغناء في أحكام الاستغناء ، وشرح الأرمين لفخر الدين الرازي في أصول الدين ، وكتاب الاعتقاد في الاعتقاد وكتاب المنجيات والموبقات في الادعية ، وكتاب الابصار في محركت الابصار ، وكتاب البيان في تعليق الايمان ، والعقد المنظوم في الخصوص والمعموم . وكتاب القواعد ، ويقول فيه ابن مرقون . لم يسبق بمثله ولا اتى واحد بعده بشبهه ، وكتاب شرح التهذيب ، وكتاب شرح الجلاب ، وكتاب التعليقات على المنتخب ، واخيرا كتاب تنقيح الفصول وشرحه الذي نقله الآن .

وفاته : توفي رحمه الله بدير الطين بمصر القديمة في جمادى الآخرة سنة ٦٨٤ ونفن بالقراءة الكبرى بمصر — رحمه الله وجزاه عن المسلمين خير الجزاء .

(ثانيا : تراجم لبعض علماء الأصول الذين ذكرهم في هذا الكتاب)

١ — خسرو شاهي :

هو شيخ المصنف ، وهو شمس الدين عبد الحميد بن عيسى بن عمويه ابن يونس بن خليل الشافعي ، ولد في خسروشاه سنة ٥٨٠ وتوفي في دمشق سنة ٦٥٢ لازم الامام الرازي ، وحصل عليه المقلبات ، وبرع فيها ، وقدم الشام ثم الكرك ، ورجع الى الشام ، واختصر المذهب في الفقه ، وتم الايات البيئات للرازي ، كذا في طبقات السبكي وفي الصفدي ومعجم ياقوت . والظاهر انه دخل مصر وفيها لقيه شهاب الدين العراقي ، ويوجد في باب الدلالة من شرح المصنف على المحصول انه حنيد الرازي ، والصواب انه تلميذه .

٢ — المازري :

هو الامام محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري ، نسبة الى

ماترة بلدة في جزيرة صقلية ، توفي في المهدية سنة ٥٣٦ هـ ، وعمره ثلاث وثمانون سنة ، ودفن بفخر المنستير ، شرح البرهان في أصول الفقه لامام الحرمين شرحا متوسطا في الطول يكر فيه نص المتن ، ثم املى عليه بعد ذلك املى مطولة مملوءة تحقيقا وعلميا ، وكان شديد المناقشة لامام الحرمين ، اخذ المازرى عن عبد الحميد الصائغ واللخمي بعد أن انتقلا من القيروان الى سوسة عند خراب القيروان ، وبلغ مرتبة الاجتهاد .

٣ - الشيرازي :

هو الامام ابراهيم بن علي بن يوسف الفريزيدي الشيرازي الشافعي ولد بفريزياد سنة ٣٩٣ ثم دخل شيراز ثم بغداد سنة ٤١٥ ، وتقرأ على القاضي ابي الطيب البصري والرجلي وتوفي في سنة ٤٧٦ هـ ، وكان يضرب به المثل في الفصاحة والنباهة ، وله رحلة في غالب بلاد فارس والى الحج ، واهل المجمع فيه اعتقاد بالغ ، ووجهه المقتدى الخليفة في سفارة الى ملكشاه بنيسابور لاصلاح ذات بينها ، وخطب للخليفة بنت ملكشاه الساجوقى ، وتناظر مع امام الحرمين في نيسابور في مسألة اجبار البكر ، وله شعر حسن .

٤ - الهمدي :

هو علي بن ابي علي الهمدي منسوب الى آبد معينة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم (الأرمن) ولد سنة ٥٥١ وتوفي في دمشق سنة ٦٣١ هـ ، كان جنيل المذهب ثم صار شافعيًا ، وسكن بغداد ثم الشام ثم مصر ، وفيها انتهوه بنسب الاعتقاد ، ومذهب الفلاسفة ، مخرج عن مصر الى الشام ، وله تاليف في اصول الدين واصول الفقه والمنطق والحكمة والخلاف . منها : الاحكام في الأصول ، ومنتهى الوصول ، في الأصول . ومنها : ابتكار الافكار في الحكمة ، ومختصر الخلاف .

٥ - ابن عطية :

الحمد لله باسط الارزاق في الامايق ، وواهب النعم اطواقا في الاعناق ،

ابن مضر (القرنطبي المالكي ، ولد سنة ٤٤١ وتوفي في مدينة لوزقة سنة ٥٤٦ وهو شيخ المفسرين ومن عدهم ، وله تفسير كبير مشهور .

٦ - القاضي عبد الوهاب :

هو عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن حسين البغدادي المالكي، ولد في سنة ٣٤٩ ببغداد ، وتوفي في مصر سنة ٤٢٢ ، كان فقيها نظارا اصوليا ، امارا في المذهب ، اخذ عنه الأبهري والجلاب وابن القصار وابي بكر البافلاني ، ولخذ عنه أبو بكر الخطيب البغدادي ، وأبو اسحاق الشيرازي ، ولى قضاء دينور ثم خرج من بغداد مهجرا الى مصر في طلب الرزق ، ألف كتابا منها الطلقين ، وشرح المدونة ، ونسرة مذهب مالك ، والمعونة ، والاشراف في الفقه ، والمخلص ، والامادة في الأصول .

٧ - التبريزي :

هو أمين الدين مظفر بن اسماعيل بن علي الوارثي التبريزي الشافعي ولد سنة ٥٥٨ وتوفي في شيراز سنة ٦٢١ أخذ ببغداد ثم حج ثم استوطن مصر ثم سافر الى العراق فشيراز ، له كتاب التفتيح في اختصار المحصول .

٨ - الأبهري :

هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن عمر بن حفص بن مصعب بن الزبير التميمي المالكي ولد قبل التسمين ومائتين وتوفي ببغداد في شوال سنة ٣٧٥ اخذ عنه البافلاني والاصيلي ، واستجازه الشيخ ابن أبي زيد ، وهو رئيس المالكية في العراق في وقته ، وكان ثريا كريما له ألف شرح مذهب مالك ، والرد على من خالف ، وكتاب الأصول .

٩ - أبو الحسن البصري :

هو محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي ، أحد أئمة المعتزلة

وحذاتهم ، ولد في بغداد ٤٣٦ هـ ألف المعتبد في الأصول ، وهو شرح على
الهمد للفاضل عبد الجبار ، ومنه أخذ الرازي كتاب المحصول ٤ وألف
القياس الكبير .

١٠ - عز الدين بن عبد السلام :

هو عبد العزيز عبد السلام الشافعي الشافعي ثم المصري ولد سنة
٥٧٧ هـ وتوفي سنة ٦٦٠ وكان إماماً قدوة ، واسع العلم شاعراً في الحق ،
نشأ بالشام إلى أثناء أيام الصالح إسماعيل الملقب بابي الجيش ، فلما
استغاث إسماعيل بالفرننج وأعطاهم صفد ، غادر عليه الشيخ عز الدين
والشيخ ابن الحلبي وتركوا الدماء له غضب السلطان منها فخرجوا إلى
الديار المصرية سنة ٦٣٩ هـ فاولاه سلطنتها الملك الصالح أيوب القضاء بها
وخطابة جامع عمرو بن العاص فاتفق أن يستأجر دار السلطان فخر الدين
ابن شيخ الشيوخ اتخذ بناء فوق مسجد بصر ، فامر عز الدين بهدمه ،
واستعمل من القضاء فاولاه السلطان تدريس الصالحية ، وبها درس ونفع
وأخذ عنه جملة الأعلام من بينهم مؤلف كتابنا وألف كتباً أهمها : قواعد
الأحكام في مصالح الأنام في أصول الفقه ، ومجاز القرآن ، والبتلوى
المصرية .

* * *

عملى فى الكتاب

لقد كانت النسخة المطبوعة بالمطبعة الخيرية سنة ١٢٠٦ هـ وعدد صفحاتها ٢٠٨ من القطع الكبير ومطبوع على هاشمها شرح العلامة الشيخ احمد بن قاسم العبادى الشافعى ، على شرح الامام جلال الدين محمد بن محمد بن احمد المطلبى الشافعى ، على الورقات فى الاصول لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى .

وكان حصولى على اصل اطبع عليه الكتاب من اشق الامور حتى تفصل الشيخ حنلى عبد الجليل آدم من تشاد حفظها الله فاهدانى نسخة جزاه الله خير الجزاء .

غير ان هذه الطبعة القديمة كانت مما يتعسر على الانسان القراءة منها فقد ادمجت الكلمات فى الجمل والجمال فى الفقرات والفقرات فى الموضوعات فلا تستطيع ان تفهم معنى الا بصعوبة وبعد جهد جهيد . فكتب بالآتى :

١ - تنظيم الكتاب وتوضيحه وتقسيم الأبواب الى فصول والفصول الى فقرات ووضع علامات للترقيم حتى يستطيع القارئ ان يقف على الجمل ليستثنيها ويفهم معناها .

٢ - اصلحت عشرات الأخطاء التى وقعت سهوا فى الكتاب مما اضطررنى الى مراجعة عشرات الكتب سواء من التى سبقت هذا الكتاب فى التأليف او التى جاءت بعده ،

٣ - ضبطت بالشكل بعض الكلمات التى تحتاج الى ضبط ، والى شرح ما يحتاج الى الشرح منها .

٤ - كتبت بالتعليق على بعض ما خفى وقد .

٥ - كتبت للكتاب بما فيه الكفاية وعرفت بالمؤلف وببعض الأئمة

من علماء الأصول الذين أكثر المؤلف من ذكرهم في ثنايا كلامه في الكتاب .
ثم إنني وضعت أصل الكتاب وهو تنقيح الفصول بالخط الأسود
الواضح . وشرح تنقيح الفصول بالخط العادي حتى يستطيع القارئ نصل
المتن عن شرحه .

ولا أدعى الكمال فهو للمعز الفخار له الحمد على ما أولى . أرجو
منه سبحانه وتعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يجزييني
عليه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .
ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير . وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين .

الراجع

- أولاً : أهم الكتب التي ذكرت في المقدمة .
- ثانياً : الموسوعة العربية الميسرة .
- دائرة معارف القرن العشرين .
- معجم المصنفين .
- كشاف الاصطلاحات .
- الحصول للرازي .
- حواشي مختصر الأصول .
- كشف الظنون .
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين . الشيخ عبد الله مصطفى المراغي .
- شجرة النور الزكية محمد بن محمد مخلوف .
- التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح للشيخ محمد الطاهر بن
الشريف .



مقدمة المؤلف

قال الشيخ الإمام العالم سيد أهل زمانه شهاب الدين أحمد بن إدريس
الملكي ، تفهده الله بمفردته ورحمته :

الحمد لله بأسط الإبراق في الألقا ، وواهب النعم أطوانا في الإعناق ،
ورافع السموات السبع الطباق ، مزينة بكوكب الانراق ، ومثسحونة
بالملائكة القيام بوظائف العبودية لجلال الربوبية على ساق في التساق ، العالم
بهواجس الخواطر في الدياجي الفساق ، المرید ملاكتن في الكونین . الا بقدره .
وقدرته نساق ، الغاهر فایسر نسطوه على من عصاه لا یطلق ، المحسن
فسوابغ نعمه وموارد كرمه تدفق ای ادفاق ، الواحد في الصفات علانه
علا نظیر ولا شبیه له على الاطلاق .

واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، شهادة احوز بها تصيب
السياق يوم التلاق .

واشهد ان سيدنا ونبينا محمداً عبده ورسوله ، ارسله والدماء تراق ،
ومواصف الضلال لها ارعاد وايراق ، وقد استولى الشيطان الظمين على
بنى آدم مخيم عليهم برواق ، واعتقد حصول لمنته من آدم وثرثته وانه قد
فاق . فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده .

بالمعجزات الباهرة ، والمواعظ البالغة ، والسمهرة العالية ، والسيوف الرقاق . حتى خذى الشيطان وحزبه وخضعت منهم الاعناق ، فغارة بالقتل وطورا بالاسر وحينما بالاسترقاق . واستولى حزب الله فى الاماق على اهل الشقاق والنفاق ، وعلت اعلام التوحيد فى جميع الاقطار وخفق الشرك اى اخفاق ، فلتيمت المناسك وسيقت النسلك وامنت فى السباسب الرفاق . وعمم المال المنهوب ، والعرض المظلم ، والدم المهرق . واتصل عجيب الاصوات بين الارضين والسبوات بأنواع التسبيح والتمجيد والتحميد فى رؤوس المنابر وشواهد المنائر فى جميع الاماق ، وطهر البيت الحرام من مواحش رجس الاصنام ومعاقد الاكلام ، وسالت اليه جميع الاباطح باعناق النياق يحلان من الاولياء والاضغيات كل نجيب بنجيب مشتاق فكل الدين واستقر اليقين ودام العز والتكفين الى يوم الجمع والسباق .

صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ومحبيه ، صلاة يجزيه الله تعالى بها افضل الجزاء عن اعظم المشاق ، ونسعد بها سعادة الابد على من الابد ، ونحوز بها افضل الخلائق عن غير اخلاق .

لها بعد (١) : فان كتب تنقيح الفصول فى اختصار المحصول كان الله يسره على ، ليكون مقدمة اول كتاب النخبة فى الفقه ، ثم رايت جهاصة كثيرة رغبوا فى المرادة عنها واشتغلوا به ، فلما كثر المشتغلون به رايت ان اصح له شرحا يكون عوناً لهم على فهمه وتحصيله ، وابين فيه مقاصد لا تكاد تعلم الا من جهى ؛ لئنى لم انقلها عن غيرى ، وفيها غموض ، ولوشح ذلك — ان شاء الله تعالى — بقواعد جلية ونوائد جميلة ابتغاء لتوابع الله عز وجل ووجهه الكريم ؛ وهو الوهاب لكل نعمة والدامع لكل نقمة ، وهو ولينا فى الدنيا والاخرة ، والمسئول بجلاله ، المهتل لعائلته فى الاعانة على

(١) فى كشف الظنون ان اول متن التنقيح فى الأصول للترافى : الحمد لله ذى الجلال الخ . ولم يوجد فى النسخ المطبوعة ، ولا المخطوطة .

خلوص النية وحصول البقية في جميع الأعمال من الأموال والأعمال ، وهو
حسينا ونعم الوكيل .

**وقع في الخطبة : انزل الرسالات المستقلة على الخيرات وفضلنا بها
وفيها على سائر الفرق والعصبات .**

معنى فضلنا بها : ان مخاطبة الله تعالى عباده بعبادته تشریف لهم ، فنحن
مفضلون بها أي : بالمخاطبة بها ، ومعنى فيها : أي أنزل فيها قوله تعالى :
« كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١) فنص في هذه الرسالة العظيمة على
تفضيلنا على جميع الأمم ، فلو لم ينزل الله تعالى هذه الآية في القرآن لكانا
مفضلين بها لا فيها ، فلما أنزلها صرنا مفضلين بها وفيها .

• • •

الباب الأول

في الاصطلاحات

وفيهِ عشرون فصلاً

الفصل الأول

في الحد

الحد : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الاجمال .

انما بدأت بالحد في هذا الكتاب ؛ لان العلم لها تصور او تصديق ، والتصديق مسبوق بالتصور ، فكان التصور وشبهه ان يكون قبل التصديق . والتصور انما يكتسب بالحد كما ان التصديق لا يكتسب الا بالبرهان ، فكان للحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق ، فالحد قبل الكل طبعاً ، فوجب ان يتقدم وضماً ؛ فلذلك تعين تقديم الحد اول الكل ، وهذا السبب ايضا في تقديم الباب الاول في الاصطلاحات ؛ فان الاصطلاحات هي الانشاء الموضوع للخلق ، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب ، والمفرد قبل المفاد ، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعاً ، فوجب ان تتقدم وضماً .

قال الخزالي في مقدمة المستقصى (١) : اختلف الناس في حد الحد فقول : حد الشيء هو نفسه وذاته ، وقول : هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجبع ويمنع . فقال ثالث : تصير حينئذ هذه المسئلة مسئلة خلاف ، وليس الامر كما قال هذا الثالث ؛ فان العقليين الاولين لم يتواردا على محل واحد ، بل

(١) انظر المستقصى من ٢١ - ٣٢ طبعة مكتبة الجندي ، وان كان المعنى واحداً فان التعبير مختلف .

الأول اسم الحد عنده موضوع للقول لفظ الحد ، والثاني : اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ، ومتى كان المعنى مختلفا لم يتوارد فلا خلاف بينهما . . .
قال : والمختار عندي أن الشيء له في الوجود أربع رتب — حقيقة في نفسه وثبوت مثاله في الذهن ويعبر منه بالعلم التصوري . الثالث : تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس . الرابع : تأليف رسوم تدرك بحسبة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة ، والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه ، واللفظ تبع للعلم ، والعلم تبع للمعلوم . وهذه الأربعة متطابقة متوازية ، إلا أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يخطئان في الأعمار والأهم ، والآخرين وهما اللفظ والكتابة يخطئان في الأعمار والأهم ، لأنهما موضوعان بالاختيار . والحد مأخوذ من المنع ، وإنما استعمل لهذه المعاني لتشابهها في معنى المنع . قلت ومنه سمي المسجلان حدادا لأنه يمنع المعتقل من الخروج من السجن ، وسيت الحدود حدودا لأنها تمنع الجنة من العودة إلى الجنيات .

قال : نأمل أن تجد المشابهة في هذه الأربعة ، فإذا ابتدأت بالعقيدة لم تشك في أنها حاضرة للشيء بخصوصه ، لأن حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مائة ، وإذا نظرت إلى الصورة الذهنية وجدتها أيضا كذلك والعبارة أيضا كذلك لأنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق ، والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة ، فقد وجدنا المنع والجمع في الكل ، غير أن العادة تم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم ، بل اللفظ والحقيقة معط ؛ فاللفظ مشترك بينهما ، وكل واحد منهما يسمى حدا ، واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه ، ومن حد المعنى الأول قال القول الشارح : ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء ونفسه . قلت : قال غيره لكل حقيقة أربع وجودات : وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في البيان ووجود في البنان . يريد الأربعة في المتقدمة .

مسئلة : قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان ؟ قال أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لا يمكن تعدد اللفظ أذال على الشيء وبجواز

تجدد لوازم الشيء ، فمن كل لازم رسم ، ومن كل لفظ يؤلف دلالة . فلفظ
ومعنى قولنا في حد الحد : انه يشرح ما يدل عليه اللفظ ، بمعنى باللفظ لفظ
السائل ، فانه اذا قال : ما حقيقة الانسان ؟ فقلنا له هو الحيوان الناطق ،
فهو ان كان عالما بالحيوان والناطق فهو عالم بالانسان وانما سمع لفظ
الانسان ولم يعلم بمسماه وعلم ان له مسمى غير معنى ؟

نبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له : هو الحيوان الناطق
ففسر مفصلا ما كان عنده مجبلا بالنظر الى اللفظ لا بالنسبة الى مسمى اللفظ
في نفسه ، ولا بالنسبة الى الحقيقة ، وان فرضناه جاهلا بحقيقة الانسان
فقد حددنا له بما هو مجهول عنده ، فوجب حينئذ ان يكون حدنا باطلا ، لان
التحديد بالمجهول لا يصح لكنه صحيح فدل ذلك على انه كان عالما بالحقيقة ،
فما افاده حينئذ لقلنا الا ببيان نسبة اللفظ الى المعنى الذي يسأل عنه .

فان قلت : هل يتصور ان يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فان ما فكرته
يمنع من ذلك ؟ قلت : لا شك ان من لم يعرف الخبر قط اذا سأل عنه يمكنه
ان يقول له : هل تعرف الزاج والمفص والسواد والماء ؟ (١) فيقول : نعم ،
فنقول له : اعلم انه عبارة عن ماء المفص والزاج يجمع بينهما فيحدث
حينئذ السواد ، فهذا هو الخبر ، فيقول الحال الى تعريف الهيئة الاجتماعية
من هذه البسائط المعلومة له ، اما تعريفه بما يجهله فلا سبيل اليه ، والهيئة
الاجتماعية وقعت في نفسه بعد ان كانت مجهولة ، بخلاف المثال المتقدم في
الانسان ، ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم ، وانما شرحنا
ما كان مجبلا بالفاظ بسائط الزاج وغيره .

وهو غير المحدود ان اراد به اللفظ وعينه ان اراد به المعنى :

هذا هو اشارة الى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالي ، ولا شك
ان لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الانسان ، ومدلول
هذا اللفظ هو عين الانسان .

(١) هي المواد المكونة للخبر .

وشروطه ان يكون جامعاً لجميع أفراد الحدود ماثماً من دخول غيره منه

الحد أربعة اتسام : جامع مانع ، ولا جامع ولا مانع ، وجامع غير مانع ، ومانع غير جامع . وأمثلها كلها بالإنسان . فقولنا الحيوان الناطق في حد الإنسان هو الجامع المانع . وقولنا في حده : هو الحيوان الأبيض ما جمع ، لخروج الحيثة وغيرهم من السودان ، وغير مانع لدخول الإبل والغنم والخيل والطير الأبيض .

وقولنا في حده : هو الحيوان جامع غير مانع ، نجمع جميع الأفراد الإنسان لم يبق إنسان حتى يخل في لفظ الحيوان ، وما منع لدخول الفرس وغيره في حده . وقولنا في حده هو الحيوان ، الرجل مانع لأنه لا يتناول هذا اللفظ إلا الإنسان ، وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه ، فهذه الأربعة ليس فيها صحيح إلا الأول وهو الجامع المانع ، والثلاثة الأخر باطلة لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمها . والحد أنها أريد للبيان ، وليس ببيان الحقيقة بل يترك بعضها لم يتناولوه الحد ، فيعتقد السائل أنه ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد أنه منها فيقع في الجهل ، وإنما قصد الخروج منه بسهولة ، وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتي . وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد ، وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس ، فالجامع المانع هو : المطرد المنعكس .

قاعدة : أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم ؟ فإن ذلك كله نبط واحد ، وهي : الحدود والموائد والإجباغ والاعتقادات المكننة في النفوس ، فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في نفس الأمر .

فإن قلت : ماذا لم يطلب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه ، فكيف الحيلة في ذلك ؟

قلت : الطريق في ذلك أمران . أحدهما : النقض كما لو يقال : الإنسان عبارة عن الحيوان ، فيقال له : ينتقض عليك بالفرس فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان . وثانيهما : المعارضة كما لو قال : الخاصب بن الخاصب

يفسح لآله غاصب ، او ولد المصوب مضمون لآله مخصوب ؛ لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق ، وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا ، فنقول : تعارض هذا الحد بحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضح اليد المبطلة وهذا لم يرفع يدا محقة فلا يكون غاصبا .

ويحترز فيه من التحديد بالمساوى والاخفى وما لا يعرف الا بعد معرفة الحدود والاجمال في اللفظ .

المراد بالمساوى اى في الجهالة كما لو سئلنا عن المرنج فنقول هو المرنجين وهما متساويان عند السماع في الجهالة ، والاخفى نحو ما البقعة الحقة فيقال هي المرنج ؛ فان البقعة الحقة هي أشهر عند السماع من المرنج والمرنجين . والجميع هي البقعة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الأطباء يصفون بزرها لتسكين العطش ، وتظهر هذه التعريفات في الحدود : التزكية عند الحكم ، فاذا طلب تزكية من لا يعرف البقعة فزكاة رجل آخر لا يعرف البقعة لا يحصل المقصود . او اتاه من يزكى وهو لا يعرف البقعة ولا رآه أصلا ، والاول رآه الحكم يصلى في المسجد ، فهذا الثاني اخفى من الاول ، لجواز ان هذا الثاني لا يصلى البقعة ، فهذا في هذا المثال اخفى من الاول ، وفي المثال الاول مساو . كذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف ، كما لم يحصل المقصود بترك التزكية .

واما ، ما لا يعرف الا بعد معرفة المحدود فهو قسيمان ، تارة لا يعرف الا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب . مثال الاول : قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ، مع ان المعلوم مشتق من العلم ، والمشتق لا يعرف الا بعد معرفة المشتق منه ، فلا يعرف المعلوم الا بعد معرفة العلم ، والعلم لا يعرف الا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور ، وكذلك قولنا : الامر هو القول المتضمن طباعة المأمور بفعل المأمور به ، فالمأمور والمأمور به مشتقان من الامر ، فتعريف الامر بهما دور كما تقدم ، وكذلك الطائفة تعرف بانها موافقة الامر ، فلا تعرف الا بعد معرفة الامر ، فتعريف الامر بها دور .

القسم الثاني : وهو ما لا يعرف المحدود الا بعد معرفته بمراتب نحو

قولنا ما الزوج ؟ فيقول الاثنان ، فيقال ما الاثنان ؟ فيقول المتقسم
بمستأويين ، فيقال ما المتقسم بمستأويين ؟ فيقال الزوج ، وقد مررنا الزوج
به لا يعرف الا بعد معرفته بمراثب ، فهو اشد فسادا من القسم الاول .

وكان الضرر شامها يجيب عن القسم الاول في تلك الحدود فيقول :
هي صحيحة لأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الاجمال
مجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لاي شيء
وضيح ، فيقال عن معنى العلم ما هو .

فلذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم بحلول هذه
الالكلام ويجعل حلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور ، وكذلك القول
في الماور والمأور به ، وإما الاجمال في اللفظ فهو أن يقال ما المسجد ؟
فيقال المين ، مع أن المين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس
والندفة وعين الميزان وغيرها ، وكل مشترك مجمل فلا يحصل مقصوده
السائل من البيان ، بل ينبغي أن يقول : هو الذهب ،

ومثال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد :
المجاز ، وقال الفزالي في مقدمة المستقصى « يجوز دخول المجاز إذا كان
معروفا بالقرائن الحالية أو المتأالية لحصول البيان حيث لا يدخل المقصود ،
وانما المحذور فوات المقصود من البيان (١) » .

وكذلك أقول أنا أيضا في اللفظ المشترك أنه يجوز وقوعه في الجنود
إذا كانت القرائن تدل على المراد به ، فلما إذا قلنا : الحمد إما زوج أو فرد ،
فلما لا نفهم من هذا الكلام إلا التنوع مع أن لفظة (أو) مشتركة بين خمسة
أشياء : التخيير والإبلاحة والشك والإبهام والتفويض (٢) وكذلك إذا قلنا العالم

(١) انظر المستقصى ص ٣٠ وما بعدها طبعة مكتبة الجندی .
(٢) المعروف أن أو حرف من حروف المطف وتفيد هذه المعاني الخمسة
التي ذكرها المؤلف بمثال التخيير : تزوج هنداً أو أختها . وهي التي تأتي
بعد الطلب فلا يجوز له الجمع بينهما ومثال الإبلاحة : ذكر النحر أو الفخذ .
ومثال الشك قوله تعالى « لبثنا يوماً أو بعض يوم » ومثال الإبهام « وأنا أو
أيكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » وقد ذكر له المتألفون معاني انتهت إلى
اثني عشر . انظر حاشية العلامة النسوي صفحة ٦٥ وما بعدها .

إما جماد أو نبات أو حيوان لم يفهم أحد إلا التوزيع لقرينة هذا السياق ؛
بأنذا . وقع مثل هذه السياقات في الجود لا يخل بالبيان فيجوز .

واتفقوا على أن الكليات لا تجوز في الحدود لأنها أمر باطن لا يطلع
أنسأل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزما ، فلا يجوز أن يريد
معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك ، بل لا بد من التصريح .

قال الغزالي : الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه ، تارة من جهة
الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما ؛ أما من جهة
الجنس فبان يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق : إنه امرأ المحبة ،
بل ينبغي أن يقال إنه المحبة المفردة ، فالامراط هو الفصل ينبغي أن يؤخر ،
أو يؤخذ المحل بدل الجنس ، كقولنا : الكرسي خشب يجلس عليه ، أو
السيف حديد يقطع بها ، بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة مريضها
كذا يقطع بها كذا ؛ فالآلة تجنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد من
ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن ؛ كقولنا في الرماد إنه
خشب محترق والولد نطفة مستحيلة ، أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو
العبرة خمسة وخمسة ، أو توضع القدرة موضع المقدور نحو : المنيف
هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذي يتركها ، لأن
الفلسف يقوى على الترك ، أو توضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس
كقولنا والموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض ، أو يوضع النوع مكان
الجنس كقولنا الشر ظلم الناس ، والظلم نوع من الشر .

وأما من جهة الفصل فبان نأخذ اللوازم والمرغيات بدل الذاتيات وإن
لا نورد جميع الفصول .

قلت : كقولنا في حد الحيوان : إنه الجسم الحساس ونترك المتصرك
بالإزادة وهو من جملة الفصول التي ميزت الحيوان عن النبات .

قال : وأما الأمور المشتركة نذكر ما هو أخفى . كقولنا الحادث ما تعلقت

به القدرة انقيدية او مساو في الخفاء نحو العلم ما يعلم به ، او يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يحصر الأضداد ، وحد الزوج ما ليس بفرق فلا يحصل به بيان ؛ لانه يدور ، او يؤخذ المضاف في ضد المضاف اليه وهما متكافئان في الاضلالة نحو الأب من له ابن لاستوائيهما في الجهل ، او يؤخذ المعلول في حد العلة مع انه لا يوجد المعلول الا بها ، كقولنا : الشمس كوكب يطلع نهارا والنهار زمن تطلع فيه الشمس اى عروبها .

والمعرفات خمسة الحد التام ، والحد الناقص ، والرسم التام ، والرسم الناقص ، وتبديل لفظ بلفظ مرادف له نحو الشهر منه عند السماع ، فالأول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق ، والثاني التعريف بالفصل وحده وهو الناطق ، والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك ، والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك ، والخامس نحو قولنا ما البر نقول الصحيح .

تقدم ان الحد اصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح بيان الحقيقي التصوري ، فاذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معنا بينها ، ولمسا نكت اذا قيل لك ما حدود دار زيد او حدها لنا فانك تذكر جميع جهاتها وحدودها الأربعة الى حيث تنتهي من الجهات الأربع ، فلو اقتصرنا على بعضها لم تكن مكمل للمقصود ؛ فلذلك سوا نكر الاجزاء كلها حدا تلبا لاستعماله على جميع الاجزاء كاشتغال تحديد الدار على جميع الجهات ، والاقتصار على بعضها حدا ناقصا ، لمن مدلنا من جميع الاجزاء الى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم ؛ اى هو علامة على الحقيقة وان لم يكتب منها حق الكشف ، كما اذا قلت دار زيد قبالة دار الامر فان هذا علامة على دار زيد ، وان كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا متغير تناميها .

وان اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاستعماله على القسمين ، وان اقتصرنا على الخاصة وحدها سموه ناقصا ؛ كالتمسك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا ، فهما متشابهان في ذلك .

واختلفت عبارة أهل هذا الفن في الرسم التام فتبيل الجنس والخاصة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس لذكر الميز ، والخاصة وهى الفصل ، وتبيل الرسم التام : ما اجتمع فيه الدخلى والخارج كيف كان ، وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما ، والاول عليه الاكثرون . واما الخامس فاشتترطت فيه المرادفة احترازاً من الرسم الناقص . والحد الناقص ؛ فانه بديل لفظ بلفظ وله اسم يخصه ليس من هذا القبيل .

وتولى هو أشهر منه عند المصالح لان الشهرة قد تنعكس فيقول الشامي للمصرى ما الفول فيقول له الباقلى لانه اللفظ الذى يعرفه الشامى ، ويقول المصرى للشامى ما الباقلى فيقول له الفول لانه اللفظ المشهور عند المصرى . اما لو كان متساويا في الجهالة أو أخفى لم يصح البيان به ، ولذلك اشترطت الشهرة وتفيد المرادفة احترازاً عن الحدود والرسوم ؛ فان مسمى كل لفظ منها غير الحدود فلا ترادف ، بخلاف هذا القسم (١) .

فصل في

القاعدة الاولى : ان المراد بالاضاكن والكتائب ونحو ذلك من خصائص الانسان الضاكن بالقوة دون الفعل ؛ فان الضحك بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جلهما مانعاً . اما الضحك بالفعل فقد يعمرى عنه كثير من افراد الانسان ويكون معبساً ، فلا يكون الحد جلهما ، بل المراد للقوة التى هى القابلية دون الفعل الذى هو الوجود والوقوع ، وتسمى عليه غيره .

القاعدة الثانية : باى ضابط يعرف الجزء الداخلى من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد من الرسم ؟ وهذا مقام قد اشكل على جميع كثير من الفضلاء فمنهم من يقول الناطق والضاكن سينا لانهما صفتان للانسان فلم نعلم أحدهما فصل والآخر خاصة ؟ ومنهم من يقول نحن نعلم بالفعل الماهية المركبة واجزاءها وما هذا ذلك فهو خارج منها وهذا معلوم بالمعقل ضرورة .

وليس الأمر كما قال الفريقان . بل الحق ان هذه الأمور لا تعلم بالمعقل

(١) هذه المصطلحات التى وردت في هذا الجزء من الكتاب تنظر في علم المنطق قبل قراءة علم اصول الفقه .

فلن العقل انما يجد في العالم جواهر وأعراضا وصفات وموصولات وقابليات ومقبولات وكلها بالقياس الى الأجسام خارجة عنها ، ويعتبر مجموعها — اعنى الصفات والموصولات — تكون داخلة فيها ، وليس في العقل الا هذان القسمان ، ولا يوجد داخل وخارج البته .

وانما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقين : لحدما ان يعلم عن واضح اللفظ انه وضع الأمرين فيعلم ان كل واحد منهما داخل في المسمى ، وان ما عداها خارج عنها ، كما فهم عن العرب انهم وضعوا الاتسكان للحيوان الناطق فقط ، ولذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا ، فلم فهم عنهم انهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق ، كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا ، او وضعوا الثلاثة كان كل واحد منها داخلا وعلى هذا القانون .

الطريق الثاني : ان يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ما عداها خارجا عنها لما اذا لم يوجد فرض عقلي ولا وضع لغوي اسند باب معرفة الداخل والخارج فتأبل ذلك ؛ فكثر الناس بتركه ويقول نحن نعلم اجزاء الحقيقة والتركيبات واجزاءها في بعض المواضع بالضرورة فرض وضع ام لا ؛ وقد دخل الخط عليه من جهة ان تلك التركيبات انما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة تسميات الالفاظ ، وتقرر في ذهنه من كل لفظ مسمى فيه اجزاء داخلة وما عداها خارج عنها ، ولما استكشف ذلك اعتقد انه بالعقل وانما جاءه من جهة الوضع ، فلذا قيل له ما مسمى السكتجين تقول له جزآن الخل والسكر وأما نفعه للصفراء او غير ذلك فأمور خارجية ، وذلك انما جاءه من جهة وضع لفظ السكتجين لهذين الجزعين على الصفة المختصة نلو فرضناه موضوعا لأربعين مقارا كان كل واحد منها داخلا في المسمى ، او وضع للمسكر وهذه لم يكن الخل داخلا ، فهذا تعيير الداخل والخارج .

القاعدة الثالثة : ان الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة السكر فهو يرجع الى قبول تحصيل المعلوم بالتفكير وهذه القابلية مثلا قابلية الضحك

في أنها قابلة ولا مميز إلا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق
الأسفل ؛ لأن الأخرس والسكوت عندهم إنسان ، وعلى هذا يبطل الحد
بالجن والملائكة لأنهم أجسام حية لها قوة تحصل العلم بالفكر ، فيكون الحد
غير مانع ، وبمعنىهم تخيل هذا السؤال فقال : الحيوان المقت ، والانتفض
يرد كما هو ؛ لأن الدريقين يموتان كالإنسان .

الفائدة الرابعة : يشترط في هذه الخاصة الخارجة إذا اقتصر عليها
في التعريف أن تكون لازماً مسلوياً للمحدود ، فإنها إن كانت أعم كان التحذ
غير مانع أو أضيق كان غير جامع ، وإن تكون معلومة للسامع لأن التعريف
بالمجهول لا يصح .

الفائدة الخامسة : يجوز أن تكون هذه الخاصة ملزمة بقوة الضاحك
ومركبة كقولنا في الضاحك أنه الضاحك الأبيض ؛ فبالضاحك امتاز عن
جميع الحيوانات البهيمية وبالأبيض امتاز عن السودان .

الفائدة السادسة : قال الإمام فخر الدين القول بالتعريف محال لأنه
إما أن يحرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعريف على
العلم بالمعريف ، فيلزم تقديم الشيء على نفسه أو بالدخل وهو محال ؛ لأنه
أن عرف جميع الأجزاء فقد عرف نفسه ، وهو محال لما تقدم ، أو ما مداه
فيشول الحال إلى التعريف بالخارج ويستثله بأن ذلك الخارج لا يوجب
التعريف ، حتى يعلم أنه مسلو ليس في غيره ، وكونه ليس في غيره متوقف
على معرفته هو فيلزم الدور ، ولأن كونه ليس في غيره يتوقف على تصور
جميع الأغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور ما لا يتناهي
على التفصيل .

ولهذه النكته قال أنه لا شيء من التصورات يمكن اكتسابه . والجواب عنه
أنه قد تقدم أن الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ ؛ فعلى هذا التفسير المعرب
نسبة اللفظ للمسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالأجزاء أو
بالمخوام ، أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالخير (١) ، كذلك

(١) أنظر من ٦ من هذا الكتاب وهاهنا .

تتول الملك جسم لطيف شفاف مخلوق من نور معصوم عن الزدائل مطبوع على الطهارة والطاعة ؛ فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة ، ولا لجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسامين ، وكلاهما تعريف بالخارج ، فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه .

فنتول : ان الوصف الخارجي قد نعلم انه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره من استقراء ما لا يتفاهى ، كما نعلم ان الزوج والسرور من خصائص المسدد لا يوجدان في غيره البتة ، وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة ، ومن خصائص الحياة تمحيص محلها لأنواع الادراك وان ذلك لا يوجد في غيرها ، ومن خصائص الارادة ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر من غير احتياج الى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها ، وهو كثير . فنبطل هذا يثبع التعريف بأن يكون معلوما ، وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم ، فلا دور ولا استقراء غير مفناه ، فاندفع السؤال وامكن اكتساب التصورات .

الفصل الثاني

في تفسير اصول الفقه

فأفضل الشئ ما منه الشئ لغة ويرجح له او دليله اصطلاحا فمن الأول اصل السنبلة البرية . ومن الثاني الأصل يرادة اللمة ، والأصل عدم المجاز ، والأصل بقاء ما كان على ما كان . ومن الثالث اصول الفقه اى اقلته .

ورد على التفسير النغوى ان لفظة (من) لفظ مشترك وكذلك لفظ (ما) ايضا ، والمشتراك لا يقع في الحدود لإجماله ، وايضا فان معنى (من) كلها لا تصح ههنا ؛ لأن النغلة ليست بمقتضى النواة إذ النغلة أضاعفها ، ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لأن من شأن المغيا ان يتكرر قبل الغاية والنغلة لم تتكرر ، ويلزم ان كل ما فيه ابتداء غاية ان يكون أصلا ، فقولنا سرت من النيل الى نكة ان يكون النيل أصل المنبر لغته وليس كذلك . ولا يهللن الجتمس ، فان النغلة ليست أصل من النواة حتى تثبت بالنواة بهذه ثلاثة أسئلة .

والجواب انه قد تقدم أن الاشتراك والمجاز يصح دخولهما في الحدود إذا كان السياق مرشدا للبراد ، والمراد (بها) وهنا الموصولة ، وبين مجاز ابتداء للماية وهو شبهه به من حيث النشأة من النواة وابتدائها كما مبتدأ السر : أو تقول المراد مجاز التبويض لا حقيقته ، فإن النطفة بمعنى ما من النواة لا كلها فجعلناها كلها جزءا من النواة توسعا من باب اطلاق لفظ الجزء على الكل (١) وكذلك قولنا أصل الإنسان نطفة وأصل السنبلة برء ، وهذه الأسئلة اختار سيف الدين قوله : « أصل الشيء ما يستند وجوده اليه من غير تأثير ، احترازا من استناد الممكن للصانع المؤثر » ، فذكرت في هذا الكتاب في الأصل ثلاثة معان : منها واحد لقوى واثنان اصطلاحيان وبتى واحد لم أذكره هنا وذكرته في شرح المحصول وهو ما يقاس عليه ، فإن من جملة ما يسمى أصلا في الاصطلاح الأصل الذي يقاس عليه : كالحنطة يقاس عليها الأرض في تحريم الربا ، فيصير للأصل أربعة معان .

والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة ، وإنما اختصت بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف .

كذلك نقله المازرى في شرح البرهان ، وتقول ائرب رجل طب اذا كان عالما . وقال الشاعر :

فإن تسألوني بالنساء فإلنى خبير بأدواء النساء طبيب

أى عارف ، وشعر بكذا إذا فهمه ومنه قوله تعالى : « وهم لا يشعرون » (٢) أى لا يفهمون ، ثم بعد ذلك اختص ائطب بمعرفة مزاج الإنسان ، والشعر بمعرفة الأوزان ، والفقه بمعرفة الأحكام .

وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى : « الفقه فى اللغة ادراك الأشياء

(١) فى نسخة مخطوطة : اطلاق لفظ الكل على الجزء .

(٢) آيات كثيرة من القرآن فيها : وهم لا يشعرون : « فاختلناهم بفتنة

وهم لا يشعرون » ، ٩٥ الأعراف : « ولوحينا اليه لتبينهم بأمرهم هذا وهم

لا يشعرون » (يوسف - الخ) .

الخفية فذلك نقول نقته كلاك ولا نقول نقته السماء والأرض ، وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الألفاظ وعلى نقل المازرى يكون مرادفا ، والثاني هو الذى يظهر لى ، ولذلك تخصص النقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية ، وأخرجت شملت الاسلام من لفظ الفقه وحده .

والفقه فى الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية العملية بالاستدلال

فقلنا بالاحكام احترازا من الذوات كالأجسام والصفات نحو الاعراض والمعاني كلها ، وقولى الشرعية احترازا عن العقلية والحسية كاحكام الحسب نحو ثلاثة فى ثلاثة بتسعة ، وغير الحسب كالتنسبة والموسبة وشبههما .

وقولى : العملية احترازا من الاحكام الشرعية العملية كلاحكام فى اصول الفقه واصول الدين فانها شرعية ؛ لان الله تعالى أوجب علينا تعلم اصول الفقه لئلا نضل عليها الفقه ، وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من اصول الدين .

وقولى بالاستدلال احترازا من المقادير ومن شملت الاسلام كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال ، فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله .

ويرد عليه اسئلة

أحدها : أن أكثر الفقه ظن لا علم فانه مستنبط من الاقيسة وأخبار الأحاد والعمومات ، فيخرج أكثر الفقه من حد الفقه .

وثانيها : أن العملية أن اراد بها عمل الجوارح فقط خرج منها الاحكام المتعلقة بالمقلوب مما هو مفع فى الاصطلاح : كوجوب النيكات والاخلاص وفحريم الربا وغير ذلك ، وإن اراد العملية تحيف ككلت دخلت أعمال العتوب فيندرج علم الامور ،

وثالثها : ان الحاصل للمقلد ان لم يكن علما فقد خرج بقولنا اول الحد
ابعلم بالاحكام ، وان كان علما فهو بالاستدلال ؛ لان الفتاوى ليست بديهية
غنية من النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال .

ورابعها : ان لام التعريف في الاحكام ان اريد بها الاستغراق لزم ان
لا يكون نقيضا حتى يعلم جميع الاحكام ، او للمهد فلا مهود بيننا ، لانه لو
خرج مجتهد وظهرت له تصانيف واتباع سمي مذهبه نقلا واتباعه . فهاء ؛
وليس ذلك من المهود .

والجواب من الاول : ان كل حكم شرعي معلوم ؛ لان كل حكم شرعي
ثابت بالاجماع ، وكل ما ثبت بالاجماع فهو معلوم ، فكل حكم شرعي معلوم ،
وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع لان الاحكام على قسمين منها
ما هو متفق عليه فهو ثابت بالاجماع ومنها ما هو مختلف فيه ، فقد انعقد
الاجماع على ان كل مجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله
في حقه وحق من قلده اذا حصل له سببه ، فقد صارت الاحكام في مواقع
الخلاف ثابتة بالاجماع عند الظنون ؛ فكل حكم شرعي ثابت بالاجماع .

وقولنا فهو حكم الله في حقه غير من قول من يقول : فقد وجب عليه
العمل بمقتضى ظنه ، لان الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به ،
وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب ، واذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج
الجميع . وقولنا اذا حصل له سببه ، احترازا من اجتهاده في الزكاة ولا مال
له ، او الجنائيات ولا جناية عليه ولا منه ، او في الحيف او العدد وليس هو
امراة حتى يثبت ذلك في حقه ، ولكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول
سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . واما ان كل ما هو
ثابت بالاجماع فهو معلوم فنباد على ان الاجماع معصوم على ما تقسرر في
موضحة ؟ ولان كل حكم شرعي ثابت بمقدمتين قطعتين ، وكل ما ثبت
بمقدمتين قطعتين فهو معلوم ، فكل حكم شرعي معلوم .

وانما قلنا ان كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين تطمئتين لاننا نفرض الكلام في حكم ونقرر فيه تقريراً ونجزم بطرادته في جميع الأحكام . فنقول : وجوب التذليك في الطهارة مطلقاً مطلقاً قطعاً عملاً بالوجدان وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعاً عملاً بالإجماع ؛ فوجوب التذليك حكم الله قطعاً . وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون كلها ثابتة بمقدمتين تطمئتين ، وكما ان كل ما ثبت بمقدمتين تطمئتين فهو معلوم فلان النتيجة تابعة للمقدمات ، فثبت بهاتين الطريقتين ان كل حكم شرعى معلوم .

ومن الثانى : اننا نلتزم صحة السؤال ونقول : الحق ما ذكره سيده الدين الامدى وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية الخ ؟ ولا نقول العملية ؛ فان انفرؤية تشمل ما يتعلق به الفقه . . كان في الجوارح او القلب .

ومن الثالث : ان بعض المقلدين المطلق على انعقاد الاجماع في وجوب اتباع المقلد للمقلد هو التصود ههنا بالخروج ، والعلم حاصل له بمقدمتين تطمئتين ، احدهما هذا افتأني به المفتى عملاً بالسماح ، وكل ما افتأني به المفتى فهو حكم الله عملاً بالإجماع ، فهذا حكم الله . وهذا الاستدلال يطرد له في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصل له ، فمير ان هذا الدليل مسلم في جميع صور التقليد ، وادلة الفقه خلاصة بتنواعم ؛ فالدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما الا باختصاص الأدلة بالانواع ، واما في اعيان المسائل فاشترك الفريقان في عدم الدليل عليها ؛ فينبغى ان يزداد في الحد : بادلة مختصة بالانواع .

ومن الرابع ان اللام للمهد ، وتقريره ان الخاصة والعامة مجمعون على سلب الفقه عن جماعة في العالم واثبات الفقه لجماعة في العالم ، فلولا تصور ما لأجله يسلبون ويثبتون والا لتمعز منهم ذلك . تلك الصورة الذهنية هي المناسار اليها بلام المهد وهي جملة غالبية معلومة منهم ، ولا تختص بجناب ولا مذهب معين .

ويقال: فقهه بكسر القاف إذا فهم ويفتحها إذا سبق غيره الفهم ويضمها إذا صار الفقه له سبجية (١) .

كذلك نطه ابن عطية في تفسيره ، وقاعدة العرب إن اسم الفاعل من فعل وفعل هو فاعل نحو شرب فهو شارب وسبح فهو سابع ، ومن فعل سبيل نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف ، ولذلك كان مقية من فقه بالضم دون الآخرين .

الفصل الثالث

في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

فإنها تلتبس على كثير من الناس ، فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ ليلًا على المعنى كتسمية الولد زيدًا وهذا هو الوضع اللغوي ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير الشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المقولات الثلاثة الشرعية نحو الصلاة والعرفى العام نحو الدابة والعرفى الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين . والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة ، أو غير مسماه لعلقة بينهما وهو المجاز . والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتدل على مراده

(١) الفقه : العلم بالشئ والفهم له وغلب على علم الدين لسببانه . قال ابن الأثير : واستقاقه من الشق والفتح .

وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة شرعها الله تعالى وتخصصا بعلم الفروع منها . وقال غيره من علماء اللغة : الفقه في الأصل : الفهم . قال الله تعالى « ليتفقهوا في الدين » أي ليكونوا علماء به .

ودعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال : « اللهم علمه الدين وفقهه في التأويل » أي فقهه تأويله .
انظر في ذلك المعالج وكتب اللغة .

فأراد كاعتقاد المتكلم أن الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطهر والحنى
 أن الله تعالى أراد الحيض (١) ، والمشتبه نحو جبل الشامي رضي الله
 عنه الملقب بالمسترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن لاستشهاده
 على جراد المتكلم احتياطاً .

أريد بضرورة شهرته على غيره أن يصير هو المتبادر إلى الذهن
 ولا يحمل على غيره إلا بقرينة. كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ، ولذلك أن
 المنقولات حقائق عرفية وشرعية ولكنها مجازات لغوية ؛ فالداية منقولة عن
 مطلق ملاب ، إلى الجار بخصوصية بمصر ، وإلى الفرس بخصوصية
 بالعراق ، فلا يفهم غير هذين إلا بقرينة صريحة عنها ، وتنسبة الجرف
 خلاصاً لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين ، أو النحاة في الفعل والفاعل ،
 ولفظ اندابة يشبههم مع العوام ، ولا يشترط عبومه في الاتليم ولا في التليم
 كليل ؛ نريها خالف صعيد اقليم مصر شمالها ، غير أنه في كل بقعة يشمل
 أهل تلك البقعة كلهم ، فمن قال رايت أسداً وأراد بمسماه الذي هو الحيوان
 المترس فهو حقيقة ، أو رجلاً شجاعاً فهو مجاز ، وكلاهما استعمال ،
 والمعلقة لا بد منها في حد المجاز ، لأنها لو فقدت كان نقلاً لا مجازاً كحسية
 الولد جعفر ، ولا معلقة بين الولد والنهر الصغير ، فانه الذي يسمى جعفر
 لفة .

(١) القرء والقرء : الحيض والطهر ، ضد . وذلك أن القرء هو الوقت ،
 والوقت قد يكون الحيض أو الطهر . هكذا قال أبو مبيد . قال : وأظنه من
 اقتران النجوم إذا غابت .
 وتبسك الحنفية بحديث : « دعى الصلاة أيام القرائن » على أن اللفظ
 يدل على الحيض .

وقد وافق الشافعي مالك في تأويله لقوله تعالى « والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن ثلاثة قروء » أنها الاطهار ، مستدلاً بأن ابن عمر لما طلق امرأته
 وهي حائض فاستلقتي من رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم --
 فقال مرة فليراجعها لماذا طهرت فليطهها فذلك العدة التي أمر الله أن يطلق
 لها النساء .

ويحقق هذا اللهم قول الأعشى :

لما ضاع فيها من قروء نسائك

فالقروء هنا الاطهار ، لأن النساء إنما يؤتىن في طهارهن لا في حيضهن
 انظر في ذلك كتب النروع الفقهية وكتب اللغة المطولة .

وأما حمل الشائعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي
مسئلة اختلفوا فيها ؛ فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط اذا قال
له انظر العين منظر لجميع العيون فيحصل المراد قطعا ويضيق (١) الاحتياط
من جهة اخرى فانه قد ينظر الى عين امراته او ذبه (٢) وذلك يسوءه فيتع
في المخالفة ؛ فالصواب التثبت حتى يرد البيان ، والمأمور معذور عند عدم
البيان وغير معذور اذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الاجمال .

فاعتقاد الشائعي ان قلنا به هو مشتبهل على المراد لا انه المراد ؛ فان
فرعنا على عدم صحته استعناؤه من الحد .

ويتلخص من هذا الفصل ان الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال
متوسط ، وهذا فرق جلى بينها ، وبقي من الوضع قسم ثالث لم اذكره
وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع ام
ليس من شرطه ؟ قولان ؛ ويريدون بالوضع ههنا مطلق الاستعمال ولو مرة
يسمح من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط ؛ فصار
الوضع جمل اللفظ دليلا على المعنى او غلبة الاستعمال ، واصل الاستعمال
من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة نحصل الفرق بين الجميع .

* * *

(١) في نسخة يضيع بحذف الواو .
(٢) فالمعين قد تطلق على الباصرة والذهب كما ذكر وقد تطلق ايضا على
عين الماء الجارية .

الفصل الرابع

في الدلالة وأقسامها

فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزاءه أو لازمه .

ذكر ابن سينا فيها مذهبين : أحدهما هذا ، والآخر أنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل . حجة الأول : أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبين فإن فهم منه شيء قيل دل عليه ، وإن لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه ؛ فنادر الملاقى للفظ الدلالة مع وجود (١) الفهم وجودا وعدما ؛ فدل على أنه مسماء ، كما دار اللفظ الإنسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع أسمائها .

حجة الفريق الآخر : أن الدلالة صفة لللفظ لأننا نقول لفظ دال ، والفهم صفة للسامع ، فإين أحدهما من الآخر ؟ أجاب الأولون بأن الدلالة كالصياغة والنجارة والخيطة يجتمعها وزن فعلة بكسر الفاء ؛ فكما نقول للشخص أنه صائغ وتاجر وخياط ، مع أن الصياغة في المصوغ والنجارة في الخشب والخيطة في الثوب . فكذلك ههنا اللفظ دال والدلالة في السامع ؛ ولأن ما ذكرتموه تسمية للشيء باعتبار ما هو قليل له ، وما ذكرناه تسمية باعتبار ما هو واقع بالفعل ، فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا ، والحقيقة أولى . والذي اختاره أن دلالة اللفظ انهام السامع لا فهم السامع ، فيسلم من الجازم ومن كون صفة الشيء في غيره .

وأما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصنوع ، والصياغة ونحوها فعل الصائغ ، ومطله ليس في المصوغ بل

(١) الأولى حذف لفظة وجود .

اثره في المصوغ ، ولما تلك الحركات التي هي المصدر منبثقة من حينها
وليست في المصوغ ، وكذلك بقية النظائر .

ولها ثلاثة انواع : دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم
كمال المسمى . ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم (١) جزء
المسمى ، ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من نكح المتكلم لازم المسمى البين
وهو الالتزام له في الذهن ، فالاول نفهم مجموع اخصسين من لفظ العنبرة .
والثاني نفهم الخمسة ومنها من اللغز . والثالث فهم الزوجية من اللفظ

الحقائق اربعة اتساع متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع
من الارض ، فلذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع ، وان تصور تصور مع
الارتفاع ، وغير متلازمة فيها حريد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد
وقد يتصور العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط
كالسرير والامكان من الامكان لا ينفك عن السرير في الخارج اما في الذهن
فقد يذهل عن الامكان اذا تصورنا السرير فلا يكون ملازما في الذهن ا لانا
نعمى باللازم ما لا يفارق ، ومتلازمة في اذهن فقط كالسرير اذا اخذ زيد معه
يقيد كونه نجارا للسرير ، فان تصورنا من هذه الجهة يستلزم تصور
السرير قتلما في الذهن ، وان لم تكن بينهما ملازمة في الخارج ، وكذلك
السواد اذا تصورناه من حيث انه شد البياض يجب حضور البياض معه في
الذهن جزيا . اما لو تصورناه من حيث هو السواد ، او زيد لا من جهة
لانه نجار السرير لا يجب حضورها . فالملازمة اثنا حصلت من جهة هذه
النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج ، بل السواد يناق البياض . وقد مثلت
الاربعة بالسرير للتيسير على المتعلم .

نعمى باللازم البين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه تسهيا

(١) في الاصول : فهم السامع كلام المتكلم بدون (من) والصحيح ما اثبتناه .

المتلازمان فيهما والمتلازمان في الذهن فقط ، ويخرج عنه قسمان : المتلازمان في الخارج فقط وللذان لا تلازم بينهما .

وسر اشتراط اللزوم في الذهن أن اللفظ إذا لم يمساه واستلزم مساه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوباً لذلك اللفظ ، فتقل اللفظ دل عليه بالالتزام ، أما إذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مساه في ان ذهن كان حضوره في الذهن منسوباً لسبب آخر ؛ إذ لا بد في حضوره من سبب ؛ فالفادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ ، فلا يقال بأنه فهم من دلالة الالفاظ التي نطق بها ، فلفظ السقف يدل بالمطابقة على مجموع الخشب والجريد مثلاً مطابقة ، وعلى الخشب وحده تضمناً لأنه جزء السقف ، وعلى الحائط التزاماً ؛ لأن الحائط لازم للسقف .

فان قلت هل يشترط في اللزوم أن يكون تعامياً ؟

قلت لا ، بل يكفي الظن وادنى ملازمة في بعض الصور ؛ فلو أنك أول مرة رأيت فيها زيدا كان مبرو معه ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك الى مبرو بمجرد اقترانه به في تلك الحالة ، وكذلك ينتقل الذهن عند سماع لفظ زيد لمبرو وجميع ما قارنه في تلك الحالة ، وكذلك ذكر لفظ البلاد والمعزوات وغيرها يوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرته لها ، فالقطع ليس بضرط .

فان قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فاعلم حادث . مجموع لفظ هذا البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لأنه لم يوضح بآرائه ولا بالمتضمنين ؛ لأن العالم ليس جزء يسمى هذا اللفظ ، ولا بالالتزام لأن حدوث العالم ليس لازماً لاسمى هذا اللفظ ، بل هذا اللفظ لم يوضح مجموعه لشيء البتة حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم .

قلت : دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ، ونحن انما حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم نعرض لها ،

وكذلك اللفظ المهمل اذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالمعادة
لا بالوضع ، وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث ، ولم يتعرض الا للحصر
في الدلالة الوضعية خاصة .

فان قلت : نصيغة العموم مسماها كلية ، ودلالاتها على نرد منها
خارجة عن الثلاث وهي وضعية ؛ فان صيغة المشتركين تدل على زيد
المشارك ، وليس بالمطابقة ؛ لانه ليس كمال يسمى اللفظ ولا بالتضمن لان
التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء انها يقابله الكل ومسمى صيغة
العموم ليس كلا ، والا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من
ايرادها في النفي او النفي ، فانه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من
النفي عن المجموع النفي عن جزئه بخلاف الامر لثبوت ، وخير الثبوت ،
محيثذ يسمى العام كلية لا كل ، واذا يقابل الكلية الجزئية لا الجزء لكنهم
قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه وهذا ليس جزءا
فلا يدل اللفظ عليه تنسيها ولا التزاما ؛ لان الفرد اذا كلن لازم المسمى وبقيت
الانفراد مثله ، فابن المسمى حيثذ لا فلا يدل اللفظ عليه التزاما ؛ فبطلت
الدلالات الثلاث ، مع ان الصيغة تدل بالوضع فما انحصرت دلالات الوضع
في الثلاث .

قلت : هذا سؤال صعب وقد اورثته في شرح المحصول واجبت عنه
بشيء فيه نكادة وفي النفس منه شيء .

والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ اما في موضوعه وهو الحقيقة
او في غير موضوعه وهو المجاز . والفرق بينهما ان هذه صفة للمتكلم
والفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة ، وتلك صفة للسامع وعلم او قلن قائم
بالقلب ، ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك ، وانواع تلك
ثلاثة لا تعرض لهذه .

الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة ، لان المتكلم يستعين بنقطة على
الهام السامع ما في نفسه فهي كالباء في كثرت بالقلم ونجرت بالقدوم ،
والفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات مباحث الالفاظ ، وقد
ذكرت ههنا الفرق بينهما من ثلاثة اوجه ، وفي شرح المحصول ذكرت خمسة
عشر وجها ، وهذه الثلاثة تكني في هذا المختصر . وتولى او في غير
موضوعه وهو المجاز ، يتعين ان يزداد فيه لملازمة بينهما ، فان بدونها
لا مجاز ، ووجه تنويع دلالة اللفظ الى العلم او الظن ان الانسان اذا فهم
من كلام انسان معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع ، وهو كثير في
الكلام .

الفصل الخامس

الفرق بين الكلى والجزئى

فالكلى هو الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالاستحيل أو امكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتمدد كالنفس أو تعدد كالإنسان . وقد تركت قسمين أحدهما محال والثانى ادب . والجزئى هو الذى يمنع تصوره من الشركة فيه .

ينبغى أن يشاهد الفرق بين قولنا أن تصور الكلى لا يمنع من الشركة وبين قولنا أنه قابل للشركة ؛ فإن تصوره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة ملغيا ، ولا يلزم من نفى المانع وجود الموجب ؛ لأن مع نفى المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة أخرى أما يمانع آخر أو بالذات بأن يكون المنع غير معلل بأمر خارج . كما نقول أن السواد لا يمنعه كونه جامعا للبصر أن يكون ملبا ؛ لأن امتناع كونه ملبا لذاته غير معلل . وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين ليستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته ، مع أن تصوره بما هو تصوره لا يمنع من ذلك عليه حتى نسيئحضر فى ذهننا مقدمات حسابية وهو أن ربع الأربعة وأحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين . أما مجرد التصور فلا .

نظهر حينئذ أن قولنا لا يمنع تصوره من الشركة ، لا يوجب أن يكون قابلا للشركة ، بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم ، وقد يقبلها كما فى مفهوم الإنسان ؛ فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه ، وكذلك جميع الأجناس والأنواع . فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق : أن من أقسام الكلى واجب الوجود ؛ فإن مجرد تصور أن للعالم لها . هذا بفرده لا يكتفى فى حصول العلم بالوحدانية ، حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره ، وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية ، أما مجرد التصور فلا . فصار التصور غير مانع بما هو تصور ، وهو مع

ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر ، كما قلنا في الواحد مع نصف
مشر الأريمين لكن اطلاق لفظ الكل على واجب الوجود سبحانه وتعالى
فيه ايهام تمنع من اطلاقة الشريعة ؛ فلذلك قلت تركته ادبا . واما القسم
المستحيل فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالانلاك فانها عدد
محصور وغير متناه كالانسان بناء منهم على قدم العلم ، وأنه قد دخل في
الوجود منه افراد غير متناهية ، وكذلك في جميع الأنواع . ولما قلت البراهين
على حدوث العلم كان هذا القسم مستحيلا .

فانقسام الكل عندهم ستة وهي في هذا الكتاب اربعة . اذا تلهى
الفرق بين الكل والجزئ فينبغى ايضا أن يعلم مع ذلك الكلية والكل
والجزئية والجزء ، ملكية هي الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد ،
كتولنا كل رجل يشبهه رغيفان غالبا ؛ فالحكم صادق باعتبار الكلية ، دون
الكل . والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع ، كتولنا كل
رجل يشيل الصخرة العظيمة ، فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون
الكلية . والجزئية هي الحكم على بعض افراد الحقيقة من غير تمييز كتولنا
بعض الحيوان انسان . والجزئ هو الشخص من كل حقيقة كلية . والجزء
هو ما تتركب منه ومن غيره كل كالخبيسة مع العشرة . وجميع هذه الحقائق
لها موضوعات في اللغة ؛ نصيغة العموم للكلية ، واسماء العدد للكل ،
والنكرات للكل ، والأعلام للجزئ ، وتولنا بعض الحيوان انسان وبعض
العدد زوج للجزئية ، وتولنا جزء موضوع للجزء ، وهذه الحقائق يحتاج
اليها كثير (١) في اصول اللغة فينبغى أن نعلم (٢) .

(١) في نسخة : يحتاج اليها كثير — بلا لف .

(٢) تنتظر هذه المصطلحات في علم المنطق .

الفصل الثاني

في أسماء الألفاظ

المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فلكثر كالعين .
وقولنا كل واحد احترازاً من أسماء العدد فإنها أجموع المسمى لا لكل واحد ، ولا حاجة لقولنا مختلفين فإن الوضع يستحيل للمتلين فإن التعمين أن اعتبر في النسبة كأننا مختلفين وإن لم يعتبر كأننا واحداً ، والواحد ليس بمثلين .

جرت عادة المصنفين أن يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج في لفظهم أسماء الأعداد ، فإن لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الوجدان اللذان تركب منهما مفهوم الاثنين ، ولفظ الثلاثة يصدق عليه أنه وضع لأكثر من معنيين ، وكذلك بقية أسماء العدد ، مع أنها كلها غير مشتركة ليكون الحد غير مانع ، فقلت أنا : لكل واحد لتخرج أسماء الأعداد لأنها للجموعات لا لكل واحد ، ويقولون : أن مختلفين يحتز به عن الأسماء المتواطئة ، كلفظ الإنسان فإنه يتناول جميع الأناس وهي متماثلة من حيث أنها أناس ؛ مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج إليه ؛ فإن لفظ الإنسان وغيره من أسماء الأنواع والأجناس إنما وضع للقدر المشترك بينها لا لها ، والمشارك مفهوم واحد ، فما وضع اللفظ إلا لواحد ، وقد خرج هذا بقولي لمعنيين ؛ فلا حاجة إلى إخراجها بقيد آخر لأنه حشو في الحد بغير فائدة ، والوضع للمتماثلين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الأصل .

وقولي لمساعد لان الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الألفاظ ، وبين معنيين كالقمره للحيض والطهر (١) والجون للأبيض والأسود .

(١) انظر صحيفة وهابش ٢١ من هذا الكتاب .

ملاحظة : ينبغي ان يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع
للمشترك لان اللفظ الاول مشترك والثاني معنى واحد مشترك ، واللفظ ليس
بمشترك . والاول مجمل والثاني ليس بمجمل لاتحاد معناه .

**والتواطؤ هو اللفظ الموضوع اعنى كل مستوى محاله كالرجل ،
والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى مختلف في محاله اما بالكثرة وبالقلة
كالنور بالنسبة الى السراج والشمس ، او بالمكان التغير واستحالته كالوجود
بالنسبة الى الواجب والامكن ، او بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة
الى الجوهر والمرضى .**

التواطؤ مشتق من التواطؤ الذى هو التوافق يقال تواطى القوم على
الامر اذا اتفقوا عليه ، ولما توأمت محال يسمى هذا اللفظ في معناه
سمى بتواطؤا ، والمشتكك من الشك لانه يشك الناظر فيه هل هو
مشترك او متواطؤ ، فان نظر الى اطلاقه على المخططات قال هو مشترك
كائنه او الى ان معناه واحد قال هو متواطؤ ، والمشتكك مأخوذ من
الشركة ، سميت اللفظ في اشتراك المعاني فيها بأفراد المشتركة بين
الاشركاء ، والمترادفة من الردف ، شبه اجزاء اللفظين على معنى واحد
باجتماع الرادفين على ردف الدابة وظهرها ، والمتباينة من البين الذى هو
الافتراق والبهد ، شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق لـ
بمعناها .

وأصل القسمة فيها رباعية وهى ان اللفظ والمعنى اما ان يتكثرا معا
وهى المتباينة ، او يتحدا معا كزيد والانسان وهى المتواطئة ، او يتكثر اللفظ
فقط وهى المترادفة ، او المعنى فقط وهى المشتركة . وتولنا في المتواطئة
الموضوعة لمعنى كلى احترازا عن العماء فانه لجزئى ، وتولنا بمستوى
محاله احترازا عن المشكك فانه مختلف في محاله ، وتولى في المشكك مختلف
في محاله احترازا عن المتواطؤ فانه مستوى محاله فلا يفرق بينهما
الا التساوى والاختلاف في المحال ، ثم الاختلاف قد يقع بكثرة الامراء وتلها
كالنور فان افراد النور في الشمس اكثر وفي السراج اقل ، وقد يكون بامتناع
التغير وتقبله كالوجود فان الوجود الواجب لا يقبل الغنى ولا الغناء ولا النقص

ولا الزوال ، والوجود الممكن بخلاف ذلك ، نصار وجوب الوجود وامتناع التغير كالكثر في الشمس وقبول ذلك كالقطة في السراج ، وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به ، والمرض منقتر لمحل يقوم به ، فكلن الاستغناء كالكثر في الشمس والانتثار كالقطة في السراج . فهذه اسباب التشكيك وهي ثلاثة واصلها الاول .

سؤال قوى : وهو ان الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص ، فنقول : اللفظ اذا كان موضوعا للمشترك لفظ لهذا المشترك مستوفى محاله ، انما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر ، واذا كان مستويا كان متواطئا لا مشككا ؛ فنحصل الاستواء في الحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدح ، بدليل ان المتواطىء لا بد ان تختلف مسمياته بامور خارجة عن المسمى ؛ فان مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول . والقصر والعلم والجهل وغير ذلك ، حتى عد الرجل الواحد بالالف من الرجال ، وذلك لا يقدح في كونه متواطئا ، وان كان اللفظ المشكك موضوعا للمشارك بين محاله بقيد الزيادة في احد الطرفين والنقص في الآخر فهو موضوع لاختلافين فهو مشترك لا مشكك ، فلا حقيقة حينئذ للمشكك ، بل هو اما متواطىء واما مشترك .

جوابه : ان ما وقع به الاختلاف ان كان من جنس المسمى فهو المشكك فان زيادة النور نور ، او من غير جنسه فهو المتواطىء فان العلم والشجاعة وغير ذلك اجناس اخر جباينة للرجولية وليست منها ، فوقع الاصطلاح على ان المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطىء ، واللفظ لم يوضع في القسمين الا للمشارك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص ، فان قلت : فيتعين عليك ان تريد في الحد في المشكك ، فنقول : مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطىء الذي اختلافه من غير جنسه والا تحدثك باطل لعدم المنع لدخول المتواطىء فيه ، قلت : نعم ذلك حق .

والمترادفة هي الالفاظ الكثيرة لعنى واحدة كالقبح والجر والحضة ،

والثباتية هي الاتفاقة الموضوع كل واحد منها لعنى كالانسان والفارس والطير ، ولو كانت الذات والصفة وصفة الصفة ، نحو : زيد متكلم فصيح .

مضى اختلف المتهومان ، اعنى (١) المسيبين لللفظان متباينان وان كانا في الخارج متحدتين ، كاللون والاسود متحدان في الخارج ولفظاها متباينان لتغاير المتهومين عند العقل ، وقد يكونان متعددين في الخارج كالانسان والفارس .

والمرتجل هو اللفظ الموضوع لعنى لم يسبق بوضع آخر .

المرتجل مشتق من الرجل ومنه انشد ارجالا اى انشد من غير روية ومكره ؛ لان شأن الواثق على رجل يشتغل بسقوطه من فكرته ، فحسبه الذى لم يسبق بوضع بالذى لم يسبق فكره ، هذا هو اصطلاح الادباء . ذكره صاحب الفصل وغيره ، فجعل في النهر الصغير مرتجل وفي الشخص عليا ليس يمرتجل لتقدم ونسبته للنهر الصغير ، وكذلك زيد مرتجل بالنسبة الى المصدر الذى نقول فيه زاد يزيد زيدا ، وغير مرتجل بالنسبة لجعله عليا علم شخص معين ، وتال الامام فخر الدين هو المقتول من مساهة لنهر علاقة ، ولم ار احدا غيره قاله بغيره ، بل لانه يفسر اصطلاح الناس ، فاما لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره ، لعلى رايه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتجلين لانهما نقل لا لعلاقة .

والعلم : هو الموضوع لجزئى كزيد .

هذا هو علم الشخص ويكون في الانسان كزيد ، والملائكة كجبريل ، وتيل في اسم الله تعالى : انه علم ، قاله صاحب الكشف لجريان التبعات عليه ، فيقال : الله الملك ، القدوس . وتجرى الاعلام في الحيوان البهسي نحو داحس والغبراء (٢) النخيل ، والبلاد كبكة ، والجبيل كاحد ، والانهار

(١) في الاصل : بين المسيبين والصحيح ما اثبتناه .

(٢) داحس والغبراء اسمان فرسين لقنس من زهير بن خزيمة العبسي . ومنه حرب داحس : وذلك ان قيسا هذا وخزيمة بن بدر الذيباني ثم القزاري تراهنا على مسبق عشرين بعمرا وجعلنا الغاية مائة غلوة ، والمنسار اربعين ليلة ، والجرى من ذات الاساد ، فاجرى قيس داحسا والغبراء واجرى خزيمة الخطار والحنفاء ، فوضعت بنو مزاراة كميننا على الطريق ، فردوا الغبراء ولطموها ، فهاجت الحرب بين عيس وثيبان اربعين سنة .

كلائيل ، والباق كعجد ونهابة . ولما علم الجنس كاسامة وثعالة لئله موضوع
لكلى بقيد تشخيصه فى الذهن ، فيصدق اسامة على كل أسد فى السلام
وثعالة على الثعلب اين وجد ، وكذلك جميع اعلام الأجناس . وقد ذكر
منها صاحب المفصل جملا كثيرة .

وتحرير الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ، وعلم الجنس واسم
الجنس وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب ، وكان الخسروشاهى
يقرره ولم اسمه من احد الا منسه ، وكان يقول ما فى البلاد المصرية من
يعرفه هو : أن الوضع فرع التصور فلذا استحضر الواضع صورة الأسد
ليضع لها تلك الصورة الكائنة فى ذهنه هى جزئية بالنسبة الى مطلق صورة
الأسد ، فان هذه الصورة واقعة فى [نفس الواضع وفى (١)] هذا الزمان ،
ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن شخص آخر ، والجميع مشترك فى
مطلق صورة الأسد ، فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد ، فان وضع
لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس ، لو من حيث عمومها فهو اسم
الجنس ، وهى من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد فى العالم ،
بسبب أننا أخذناها فى الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فنطبق على
الجميع ، فلا جرم يصدق لفظ الأسد واسامة على جميع الأسود لوجوده
المشترك فيها كلها ، فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص
الصورة الذهنية ، والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص أن علم الشخص
موضوع للحقيقة بقيد التشخيص الخارجى ، وعلم الجنس موضوع للماهية
بقيد التشخيص الداخلى .

والمفهوم هو اللفظ المحتاج فى تفسيره الى لفظ منفصل عنه ان كان
غاليا أو قرينة تكلم أو خطاب ؛ فنقولنا الى لفظ احترازنا ان لفظنا الاشارة ،
وقولنا متصل عنه احترازنا من الموصولات ، وقولنا قرينة تكلم أو خطاب
ليدخل فيه ضمير التكلم والمخاطب .

المضمر مأخوذ من الضمور لأنه مختصر قليل الحروف بالنسبة الى الظاهر،

(١) ساقطة من النسخ المطبوعة .

أو من الضمير لأنه كناية عما في الضمير وهو الاسم الظاهر أو مسماه ، ولابد له من مفسر ، فقد يكون لفظاً منفصلاً عنه نحو زيد مرت به ، وهذا هو الأصل ، ثم يقوم مقامه أمور أخر نصيره معلوماً بكوله تعالى « انا أنزلناه في ليلة القدر » (١) ولم يتقدم القرآن الكريم ذكر بل كان معلوماً بالمحاورات المتقدمة ، وكوله تعالى « كل من عليها فان » (٢) ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومة بالسباق ، وكوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » (٣) ولم يتقدم للشمس ذكر . أما الموصولات فلا بد أن تتصل صلاتها بها نحو مرتت بالذى تلم ويمن تلم أو بما قام ، واسماء الأشارات هذا وتلك وهؤلاء وأولاء لابد معها من مفسر ، واصله أن يكون فعلاً من اشارات الأعضاء أو غيرها ، والمضمرات ثلاثة انقسام للمتكلم والمخاطب والغائب ، فالاحتاج لما تقدم إنما هو ضمير الغائب نحو : هو وهى وهما وهم وهن ، ولما المخاطب نحو أنت وانت وأنتما وأنتم وأنن ، والمتكلم نحو : أنا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين التسمين إلى معرفة (٤) لفظ ظاهر ، بل من قال لك : أنا ، عرفته وإن لم تعرف اسمه ، وكذلك من قلت له أنت ، انتظمت الكلام بينسكبا وإن لم تعرف اسمه ، بل تهيئة التكلم والمخاطب كافية في ذلك ، ولذلك نوعت المحتاج إليه في بيان المضمر إلى لفظ أو قرينة .

ملادة جلية : اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث وجد ، هل هو جزئى أو كلى ؟ فرأيت الأكثرين على أن مسماه جزئى ، واحتجوا على ذلك بوجهين ، الأول : أن النحاة أجمعوا على أن المضمر معرفة والصحيح أنسه أعرف المعارف ، فلو كان مسماه كليا لكان نكرة ، فإن النكرة إنما كانت نكرة لأن مسماهها كلى مشترك فيه بين أفراد غير متناهية لا يختص به واحد منها دون الآخر ، والمضمر ليس كذلك ، فلا يكون نكرة : الثانى : أن مسمى المضمر إذا كان كليا كان دالا على ما هو أعم من الشخص المعين ، والقاعدة العقلية أن الدال على الأعم غير دال على الأخص ، فيلزم أن لا يدل المضمر

(١) القدر .

(٢) الرحمن .

(٣) سورة هـ .

(٤) في واحدة من المخطوطات تقدم بدل معرفة ~

على شخص خاص البتة وليس كذلك ، بل كل من قال : أنا ، فمفناه دون غيره ، وكذلك اذا قلت لزيد : انت قائم ، لا يفهم الا نفسه .

والسحيح خلاف هذا المذهب وعليه الاثلون ، وهو الذى لجزم بصحته ، وهو ان مسماء على ، والدليل عليه انه او كان مسماء جزئيا لما صدق على شخص آخر الا بوضع آخر كالأعلام ؛ فانها لما كان مسماء جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له الا بوضع ثان ، فاذا قال قائل : أنا ، فان كان اللفظ مودعوا بازاء خصوصه من حيث هو هو ، وخصوصه ليس موجودا في غيره ، فيلزم ان لا يصدق على غيره الا بوضع آخر ، وان كان مودعوا لمفهوم التكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشارك على فيكون لفظ أنا حقيقة في كل من قال أنا ؛ لانه متكلم بهمة الذى هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع ، ولما قولهم في الوجهين : فالجواب عنه واحد ، هو ان دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان : أحدهما وضع اللفظ بازاء خصوصه فينهم الشخص حينئذ الوضع بازاء الخصوص وهذا كالعالم . وثانيهما : ان يوضع اللفظ بازاء معنى عام ويدل الواقع على ان مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه ؛ لانه مسماء فيه لا للوضع بازائه ، ومن ذلك المضمرات ، وضعت العرب لفظ أنا مثلا لمفهوم التكلم بها فاذا قال القائل : أنا ، فهم هو ؛ لان الواقع انه لم يقل هذه اللفظة الآن الا هو ، فمفناه لانه محصور المسمى فيه لا للوضع بازائه ، وكذلك بقية المضمرات . وهذا كما تقول رايت قاضى مكة او المدينة ؛ فيلهم المتولى في ذلك الوقت لهذه المدينة : لان الواقع انه هو المتولى ، وفي وقت آخر . يفهم المتولى الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين ؛ فمثل ذلك المضمرات ، حتى لو عرضنا جماعة قالوا أنا في وقت واحد واموات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم منهم واحد ، وكذلك اذا قلت لجماعة بين يديك انت أخطب واستوت نسبك في الخطاب معهم ومواجهتك اليهم واشارتك ، لم يفهم أحد منهم نفسه بخصوصه ، وانما يفهمها اذا حصر الواقع المخاطبة فيه ، فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فينهم . قال النحاة : هي معارف ،

فإن مهم الجزئى لا يكاد ينفك عنها ، وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية :
أن اللفظ الموضوع لمعنى اعم لا يدل على ما هو لخص منه ؛ فإن الدلالة لم تلت
من اللفظ وانما انت من جهة حصر الواقع المسمى فى ذلك الاخص .

إذا تقرر الجواب عن حجم وظهر بالبرهان أن مسماها كلى لا جزئى
فاعمين مسمياتها ، فنقول : مسمى مضمرات المتكلم وهى انا ونحن واياى
وايانا وقمت وقمنا واكرمنا وعلمى ولى : مفهوم المتكلم بهما كلنا
من كلن ، ومسمى ضمائر المخاطب وهى نحو : قمت وانت وانت مفهيم
المخاطب بهما كلنا من كان ، ومسمى مضمرات الغائب وهى : هو وهى
ونحوها مفهوم الغائب كلنا من كان .

فإن قلت فهل تقول : أن لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوعه لازمة
لمعنى واحد فيكونان مترادفين ، أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين ؟ .

قلت : بل أقول انهما لمعنيين وانهما متباينان ؛ لأن لفظ الغائب موضوع
لمعلوم موصوف بالغيبة والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم
موصوف بالانبة بقيد الاختصار والايجاز فى التعبير عنه ، وبهذا
التيسر صلب مسمى المضمر لخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان
لا مترادفان ، ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير أن يكون
للدل بفساد شعور ، ولا يجوز فى المضمر حتى يكون للذهن به شعور
يتقدم لفظ أو سياق أو غيرها ، ولا يجوز مع لفظ المضمر التمتع ويجوز مع
لفظ غائب ، الى غير ذلك من الأحكام الدالة على التباين .

والنص فيه ثلاثة اصطلاحات ، قيل : ما دل على معنى قطعا
ولا يحتل غيره قطعا كالاسماء الأعداد ، وقيل : ما دل على معنى قطعا
وإن احتل غيره كصيغ الجمع فى الأسماء فاتها تدل على أقل الجمع قطعا
وتحتل الإستغراق ، وقيل : ما دل على معنى كيف ما كان وهو مخالف
استعمال الفقهاء .

التيه أصله فى اللغة وصول الشيء الى غاية ، وبه قوله فى الحديث
« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى المنى فلذا وجد فجوة نص »
أى رجع السرى الى غايته ، وبه منصة العروس لأنها ترفع الى غايته الثلاث

بالعروس ، ومثله نصت الطبية جيدها اذا رنعت . فمن لاحظ هذا المعنى
سمى به القسم الاول فان دلالته اقوى الدلالات ، ومن لاحظ اصل الظهور
والارتقاع سمي به المعنى الثالث ، ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط ،
والقسم الاول هو اولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتقاع الدلالة الى غايتها وهو
الذى يجعل قبالة الظاهر .

فانما قلنا اللفظ اما نص او ظاهر فمرادنا القسم الاول ، واما الثالث
فهو غالب الالفاظ وهو غالب استحصال الفقهاء ، يقولون : نص مالك على
كذا اولنا في المسئلة النص والمعنى ، ويقولون : نصوص للشريعة بظاهرة
بذلك . واما القسم الثانى فهو كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين (١) » فانه يقتضى
قتل اثنين جزما فهو نص فى ذلك مع احتماله لقتل جميع المشركين .

والظاهر هو المتردد بين احتمالين فكثير هو فى احدهما رجحان ، والمجمل
هو المتردد بين احتمالين فكثير على السواء ، ثم المتردد قد يكون من جهة
الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالتواطىء بالنسبة الى اشخاص
مما به نحو قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده (٢) » فهو ظاهر بالنسبة
الى الحق مجمل بالنسبة الى مقاديره .

الظاهر من الظهور وهو المعلن ، فاللفظ متى رجح في احتمال من
الاحتمالات قلت او كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهرا بالنسبة الى ذلك المعنى ،
كالمعوم بالنسبة الى الاستفراق ، فان اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص ،
وكذلك كل لفظ ظاهر فى حقيقته دون مجازاته ، والمجمل ماخوذ من الجمل وهو
الخلط ومنه قوله عليه السلام « لمن الله ان يهود حرميت عليهم للشحوم
نجلوها تباعوها وتكلموا اثباتها » اى خلطوها بالسبك . ومنه العلم
الاجمالى اذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم ، واللفظ المجمل اختلط فيه المراد

(١) هـ التسمية .

(٢) ١٤١ الاتصال .

بغير المراد يسمى مجعلا ، فإذا وضعت العرب اللفظ مشتركا لزم الاشتراك
 الاجمال ، كما تقول الفرس الآن لا اجمال فيه بل يتبادر الذهن الى الحيوان
 الصاهل ، فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجعلا ، فنعلمنا ان الاجمال نشأ
 عن الاشتراك ، واما اذا قلنا في الدار رجل فاننا نجوز ان يكون زيدا وعمرا
 او جميع رجال الدنيا على اللبدل ، وذلك بطريق التجويز العقلي لا من الوضع
 اللغوي ، بل ما اقتضى الوضع الا القدر المشترك بين جميع الرجال ،
 وهو مفهوم الرجل ، وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجعلا ، وانما جاء الاجمال
 من جهة التجويز العقلي ، فنعلمنا ان الاجمال له سببان : الوضع اللغوي
 والتجويز العقلي . ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطبق بها ، واسا لفظ
 الآية فان المقدار لم يتعرض له فلذلك احتل العشر وغيره على السوء فخان
 اللفظ مجعلا بالنسبة الى التقليد . وظاهر في المنترك الذي هو الحق من
 حيث الجملة .

والبين هو ما قلناه معناه اما بسبب الوضع أو بضميمة بيان اليه .

المبين من البيان وهو الايضاح ، فإذا قل له عندي عشرة قلنا هذا اللفظ
 بين بالوضع أى بينه التواضع والاستعمل ، فان ثلث اللفظ اولا مجعلا نحو
 القرء ثم بينه بعد ذلك قلنا صار مبينا ، فصدق المبين على القسمين ، وكذلك
 المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللمة .

والعلم نحو الموضوع لدفعى متى يتقيد بتبعه في محاله نحو المشتركين .

المراد بالتتابع في المحال اى بالعدم فان وجوبا او محريا هو ابلصة
 او خبرا او استقلها اى شيء كان المحتم ، وسبب هذه العبارة والاحتجاج
 اليها اشكال كبير عادتى او رده ولم ار احدا قد اجاب عنه وهو : ان سببة
 العموم بين افرادها قدر مشترك ولها خصوصيات ؛ فاللفظ اما ان يكون
 موضوعا للمشترك كمطلق المشترك في المشتركين او ان خصوصيات او المجموع
 المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق معنى العموم ولا ونسعه ، بيانه : ان
 اللفظ ان كان وضع للمشترك فقط يلزم ان يكون مللعا والمطلق ليس يعلم ،
 وان وضع للخصوصيات وهى مختلفة فيلزم ان يكون لفظ العموم مشتركا مجعلا

لوضعه بين مختلفات ، وصيغة المصنوع مسماها واحد ولا اجمل فيها ،
ولان الخصوصات غير متناهية ، ووضع لفظ مشترك بين امور غير متناهية
محال ، لان الوضع فرع التصور ، وتصور مالا يتناهى على التقصيل محال .
وان كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد
فرد على حياله لزم الاشتراك بين مالا يتناهى وهو محال لما تقدم ، او لمجموع
الافراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع ، فيصير
نسبته الى مسماه كنسبة لفظ العشرة لمسماه ، فحينئذ يمحذر الاستدلال
بصفة المصنوع على ثبوت حكمها لفرد من افرادها في النهى او النفي ، لانه
لا يلزم من النهى عن المجموع ، او الاخبار عن نفيه ، نفي اجزائه ؛ ولا اجتناب
جميع اجزائه لان المجموع يكفى في صدق اجتنابه ترك جزء . وكذلك يصدق
نفيه بنفي جزء ؛ لكن لفظ المصنوع هو الذى يحسن الاستدلال به على ثبوت
حكمه لكل فرد حالة النفي او النهى ؛ فملا يكون لفظ المصنوع على هذا
التقدير ، فهذا هو الاشكال .

واجاب بعضهم بانه موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا
لحصول العدد ، ولا مشتركا لان مسماه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد .

فقلت له مفهوم العدد كلى والمشارك كلى ، والكلى اذا اضيف الى
الكلى صار المجموع كليا ، والموضوع للكلى مطلق فلا يكون عاما بل يقتضى
بهما يصدق فيه المشترك والعدد ، وذلك يصدق بثلاثة ، فعلى هذا اذا قلنا
هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تنبعه في محاله بحكمه اندفعت
الاسئلة ؛ لان قيد التبع في جميع المحال ينهى الاطلاق فان المطلق لا يتبع
بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القديين هو المسمى ، وهما المشترك
وقيد التبع ، فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا ، فحصل المصنوع من غير
اشكال ، فهذا الملقى لهذا الحد الغريب .

والمطلق هو اللفظ الموضوع لعنى كلى نحو رجل ، والمقيد هو التفظ
الذى اضيف الى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح .

التقييد والاطلاق امران اضافيان فرب مطلق مقيد بالنسبة ، ورب مقيد

مطلق ، فلذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد ، وإذا عبرت عنه بانسان صار مطلقا ، وإذا قلت انسان ذكر كان مقيدا ، وإذا عبرت عنه برجل صار مطلقا ، وكذلك ما من مطلق الا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزئين بلفظين ، وما من مقيد الا ويمكن ان يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا الا ما يتندر جدا كالبيساط .

والأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو : قم ، وانتهى هو الموضوع للفظين فلكثر أسند مسمى أحدهما الى مسمى الآخر أسندا يقبل التصديق والتكليب لئلا نه نحو زيد قائم .

جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يخرج على أحد المذاهب الثلاثة ؛ وهي أن الكلام وجيب ما يتسلسل به ويأنوame وموارضه من الأمر والنهى والخبر والاستفهام والتكليب والتصديق وغيرها هل هي كلها موضومة للكلام اللسانى مجزا في النفسانى لأنه المتبادر عرفا أو للنفسانى مجزا في النفسانى كقول الأختل :

إن الكلام لفي اللزاد وإنما جعل اللسان على اللزاد دليلا

أو الألفاظ كلها مشتركة بين اللسانى والنفسانى جميعا بين المحركين ؟ ثلاثة مذاهب . فوضع التحديد في هذا مبنيا على المذهب الأول ، مع أن الثالث هو المشهور عند العلماء ، كذلك حكاه إمام الحرمين والإمام فخر الدين ، فتولى في الأمر لطلب الفعل احترازا من طلب الترك الذى هو النهى ، ومن الاستفهام لانه لطلب الحقائق دون الأعمال ، وتولى طلبا جازما احترازا من النسب ، وتولى على سبيل الاستعلاء هو مذهب إمام الحسين البصرى والإمام فخر الدين ، ومنهم من اشترط الطو دون الاستعلاء ، والجمهور من المتكلمين على عدم اشتراطها ، بل الصيغة من حيث هي صيغة تسمى أمرا كانت من أعلى أو أنهى مع استعلاء أو تواضع كالخير ، وسيتأتى في الأمر تقرير ذلك أن شاء الله تعالى ، ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في النهى فتركه ، وتزيمهم التصوية بين البابين ، والاحترازات في الأمر هي بعينها في النهى فلا أعيدنها .

قال العلماء : برقت العرب بين ثلثنا ما الزوج وبين قولنا أنهى
 ما الزوج ؟ فالأول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب ، فإذا
 قال السيد لعبد من بالباب ؟ فقال غير ذلك العبد : زيد بالباب ، حصل
 مقصود السيد ولا عتب على العبد الأول ، فإن المقصود أنها هو تحصيل
 نعم من بالباب ، وإذا قال لعبد اسقني ماء فسقا غير ذلك العبد المأمور
 توجه العتب على الأول لكون صيغة الأمر موضوعة للتكليف والالزام الذي
 من شأنه العتب على تقدير الترك ، هكذا نقله الأئمة عن اللغة في الفرق بين
 الاستهتام والأمر ، نقله نحر الدين وغيره ، فلذلك قيل في حصد الاستهتام
 طلب حقيقة الشيء .

وقولى في الخبر للفظين بكثرة ، فإن اتل الخبر لفظان نحو زيد قائم ،
 وقد يخبر بكثرة نحو : لكرم أخوك ليك يوم الجمعة متكا في الدور إلا دار زيد
 أجلا له وخالدا ، فهذا كله خبر واحد هو ومتعلقه وخالدا بمنعوله معه
 وأجلا بمنعوله لأجله (١) .

وقولى : انسند مسمى أحدهما الى مسمى الآخر احترارا من قولنا
 زيد عمرو في الكلام بغير المنتظم .

وقولى : يقبل الصدق والتكذيب احترارا من الاسناد بالإنساعة نحو
 فلم زيد ، أو الصفة نحو الرجل الصالح ، وقولى : إذا ذه اجتياز من تجز
 قبوله لأحدهما لعرض من جهة الخبر أو المخبر عنه ، فالأول خبر الله تعالى
 لا يقبل إلا الصدق ، والثاني نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل إلا
 الصدق ، والواحد نصف العشرة لا يقبل إلا الكذب ، فلم يقبلها في هذه
 الأحوال ، لكن هذه الأخبار بالنظر إليها من حيث أنها حين تقبلها إذا قطعنا
 النظر عن الخبر والمخبر عنه ، وأما جساء الامتناع لا من ذات الخبر فله من
 ذاته قبولها (٢) .

(١) وماتى العرب المثال : كرم عمل ملهى . وأجوك بامل . وأبك
 بمنعوله به ، ويوم ظرف . والجمعة : مضاف إليه . وبثكا حال وقع الدور
 جبار ومجور . وإلا أداة استثناء . ودلر مسئلة وزيد بخلاف إليه .
 والمعروف أن أغلب النماذج المثال هي مكملات للجملة الرئيسية .
 (٢) وهذه ما يعبرون عنه في علم البلاغة : أن الخبر ما يقبل الصدق
 والكذب لذاته .

الفصل السابع

الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامها

فالحقيقة استعمال اللفظ بعينها وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة : لغوية كالاستعمال الإنسان في الحيوان الناطق . وشرعية كالاستعمال لفظ الصلاة في الأعمال الخصوصية . وعرفية عامة كالاستعمال لفظ الدابة في الحمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجواهر في التحيز الذي لا يقبل القسمة .

الحقيقة مشتقة من الحق الذي هو الثابت لأنه يتقبل به الباطل ، فهو مرادفه للموجود ، وهي فعيلة إما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة ، أو مفعولة فيكون معناها المثبتة ؛ لأن هذا هو شأن فعل من غير عمل جسم المعين يكون إما فاعلا أو مفعولا ويعمل عن ذلك إلى فعل للبالغة ، وإما اسم الفاعل من فعل فهو فعيل بالثابت من غير بالغة ، فمثل نلوف فهو ظريف وشرف فهو شريف والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى النسبية ؛ فإن العرب إذا وصفت بفعل مؤنثا ونقلت بالموصوف حذفوا التاء الخفاء بناتيت الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيج . أما إذا حذفوا الموصوف أثبتوا التاء فيقواون رايت قتيلة بنى فلا ونطيجتهم لعدم ما بدل على النسب : فاحتاجوا لإظهاره نغيا للبس ، ويكون الاسم هنا لا يعرف صفة فلذلك قبل التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية فهذا هو أصل الحقيقة ثم نقلت في مرف الأموليين إلى اللفظة المستعملة فيها وضمت له نصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية .

وكذلك المجاز أصله اسم مكان العبور أو زمانه أو مصدره فإن مفعلة

ومفعلاً (١) يصلح لهذه الثلاثة ، ثم وضع في عرف الأصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما ، فهو أيضاً مجاز لغوي حقيقة عرفية :
لالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان .

وقولى في الكتاب : الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه ، صوابه :
المنظلة المستعملة أو اللفظ المستعمل ، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ ، فالحق أنها موضوعة للفظ استعمال لا نفس استعمال اللفظ ، فالمنطوق عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال ، وقولى في العرف الذى وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الأربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت هو اللفظ المستعمل فيها وضع له أولاً تناول الحقيقة اللغوية فقط ، وقولى حقيقة شرعية له تفسيران الأول ان يقال ان حجة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الإعمال المخصوصة حتى بقى اللفظ لا يفهم منه إلا هذه العبارة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثانى : أن يقال ان صاحب الشرع وضع هذه اللفظ لهذه العبارات ، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال .

قال ابن تيمية أبو بكر الباقلاوى : لم يضع صاحب الشرع شيئاً وأما استعمال اللفظ في مسمياتها اللغوية وحلت الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لابد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة : بل نحدد هذه العبارات كمولود جديد يتحدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الإمام مخر الدين وطائفة معه : ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمال اللفظ في خصوص هذه العبارات على سبيل المجاز لأن الدعاء الذى هو الصلاة لفظة جزء الصلاة الشرعية ؛ لأن فيها دعاء الفاتحة ، ويعمد غلبة البعد أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، أن يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء .

وقال القاضى فتح هذا الباب يحصل فرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فاتهم بتركهم الصحابة ، فإذا قيل ان الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا ، يقولون ان الإيمان الذى هو التصديق

(١) في نسخة مخطوطة : فلان مفصلاً ومفعلاً بفتح العين في الأول

وبكرها في الثانى .

صدر منهم ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما
أطاعوا في أمر الخلافة ، لذا قلنا ان الشرع لم ينقل استد هذا الباب
الردي ، ولقوله تعالى « قرأتا مرييا » (١) وهذه اللفظة موضوعة في القرآن
ولو كانت منقولة له يكن القرآن كله عربيا ، وفي هذه المواطن ، باحث كثيرة
مستوعبة في شرح الحصول .

ولها الحقيقة العرفية الملية هي التي غلب استعمالها في غير مناسباتها
اللغوية ، فان الدابة اسم لطلق مذهب ففصرها على الحمار في أرض مصر
أو الفرس برض العراق وضع آخر ، وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي ،
وكذلك لفظ الغائط اسم للكان المعلن من الأرض لفة ثم نقل للفلسفة
المخصوصة ، والرواية اسم للجبل نقل للزيادة (٢) وهي قسمان تارة يقع
النقل لبعض المراد الحقيقة اللغوية كالدابة ، وتارة لأجنبي عنها كالتجسو
والرواية ، والعرفية الخاصة سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف
بخلاف الأولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين ، والنقص والكسر
للفقهاء ، والفاعل والمفعول للنحاة ، والسبب والوعد للمرويين .

والجواز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقس به
التخاطب لمعلاقة بينهما ، وهو ينقسم بحسب الوضع إلى أربعة مجازات
لغوية كما استعمال الأسد في الرجل المتجاع ، وشرعى كاستعمال لفظة الصلاة
في الدعاء ، وعرفي بعام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق مذهب ، وعرفي خاص
كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس .

لما تقرر أن الحقائق أربع كانت المجازات أربعة ؛ فلفظ الدابة إذا
استعمل في مطلق مذهب كان حقيقة لغوية مجازا لغويا ، وإذا استعمل في
الحبار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لأنه استعمال له في غير ما وضع له ،
ولفظ الصلاة إذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لأنه
استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي ، وإن استعمل في
الإسماعيل المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا ، وكذلك القول في لفظ
الجوهر وكل ما يمرض من هذا الباب .

(١) ١١٣ طه .

(٢) الزادة في الأصل : الرواية التي تبدأ بالمساء . قال أبو عبيد :
لا تكون إلا من جلدين بتمام بجلد ثالث بينهما .

والمصحح في حد المجاز. أن يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره ، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الإطلاق ، والمباراة الأخرى قليلة في استعمالهم ، وقول في العرف الذي وقع به التخلط لأن اللفظ إنما يكون مجازاً بالنسبة إلى وضع مخصوص فإنا لم يكن الخطب باعتباره لا يتحقق المجاز كما تقدم تنبيهه ، فإنه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر ، والعلاقة لأبد منها والاكن منتقولا كجمنر فإنه النهر الصغير لفظة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازاً منه لعدم العلاقة ، وكذلك جميع المقولات ، وقول بحسب الواضح أريد بالواضح اللغة والشرع والعرف العلم والخاص ،

ويحسب الموضوع له إلى مفرد نحو قولنا اسد للرجل الشجاع ، وإلى مركب نحو قولهم :

أشباب الصغير وأفنى الكبير كره الغداة وير العشى

فالمرادات حقيقة وأسناد الأشياء والإفاء إلى الكره والمر مجاز في التركيب ، وإلى مفرد مركب نحو قولهم أحيائي اكتحالي بظلمتك فاستعمال الأحياء والاكتحال في السرور والرؤية مجاز في الأفراد وإضافة الأحياء إلى الاكتحال مجاز في التركيب فإنه ضالط إلى الله تعالى .

المجاز المفرد هو أن يكون لفظاً موضوعاً (١) لمعنى مفرد فتقوله عن ذلك المفرد إلى مفرد آخر وتستهمله فيسه فان لفظ الأسد لمعنى مفرد وهو الأسد ؛ لاستعماله في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز مفرداً ، وأعنى بالمفرد ما ليس فيه أسناد خبري ، والمجاز في التركيب أن يكون اللفظ في اللغة وضع ليركب مع لفظ معنى آخر ليركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازاً في التركيب كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للجابية نحو سألت زيدا ، فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للجابية كان مجازاً في التركيب ، ومن ذلك : غرق في العلم ، وأنها يغرق في المساء وأكلت المساء وأنا يؤكل الطعام وعلقتها ماء (٢) وأنا يعلف التبن والشعير وقوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم » (٣) الآية . الجع مجاز في التركيب

(١) في المخطوطة : هو أن يكون لفظة موضوعاً .

(٢) ومنه قوله الشاعر :

علفها بها وباء يريدا جني فيبيت هيلة منها
(٣) ٢٣ الكشاف ،

لأن التحريم اتما وضع ليركب مع الاعمال دون الخوات ، وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز التركيب نقولهم أحيانى أراد به سرنى وهو من مجاز التشبيه ، لأن الحياة توجب ظهور آثار فى محلها وبهجته وكذلك المسرة ، ناطلق على المسرة لفظ الحياة للمشابهة وقوله اكتمالى يريد رؤينى ؛ عبر بلفظ الاكتمال عن الرؤية من مجاز التشبيه ، لأن العين تشتمل على الكحل كما تشتمل على المرئى فلما تشابهها أطلق لفظ احدهما على الآخر مجازا . فهذا هو مجاز الامراد ، وجعل الاكتمال ماعلا بالاحياء مجازا فى التركيب لأن الاحياء لا تصدر فى عبء الكحل فبعيش ، فاذا تلت احياه الله تعالى كان حقيقة فى التركيب ؛ لأن اللفظ ركب مع اللفظ الذى وضع للتركيب معه ، ولا فرق فى هذا الموضوع بين الفاعل والمنفعل وغيرها ، فسرجه الدار مجاز فى التركيب وياب الدابة مجاز فى التركيب . الا ان ربه مطلق لا ان الدار لها سرج تركب به ، فانه قد يقال سرج الدار باعتبار أنه موضوع فيها فتكون الحقيقة فى التركيب .

وبحسب هيئته الى الخفى كالاسد الرجل الشجاع والجلى الراجح كالدابة للحمار .

الخفى هو الذى لا يفهم الا بقرينة توجب العرفه عن الحقيقة البسه والجلى هو الذى لا يفهم من اللفظ الا هو حتى تصرف القرينة عنه الى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة الا العبادة المخصوصة فى وقتنا هذا حتى نصرمنا القرينة الى الدعاء ، وكذلك الدابة لا يفهم منها الا الحمار حتى نصرمنا القرينة الى مطلق ماذهب . فهذا هو المجاز الراجح ، وهو كله حقيقة اما شرعية او عرفية .

وهنا حقيقة وهى ان كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول اعم مطلقا والمجاز الراجح اخص مطلقا .

المجاز الراجح منقول اما فى الشرع كالصلاة او فى العرب العام كالدابة

أو الخاص كالجواهر والعرض عند المتكلمين قلنا لا نحضى بالنقل إلا غلبة استعماله حتى مسار لا يفهم عند عدم القرينة إلا هو ، دون الحقيقة الأصلية ، وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح ، بأن يقع النقل لا لعلاقة كالجواهر ، فإنه ضح في اللغة للتفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذي لا يتبل القسمة ، وهو في غاية الحظارة ، فلا مشابهة بينه وبين التفتيس ، ولا علاقة تصلح بينهما ؛ فلما تشترط في العلاقة أن يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان ، والا لكان أن يقال التماسه لا تقع إلا في الجوهر فبينهما ملائمة فهو مجاز ، ولو فتح هذا الباب صبح التجوز بكل شيء إلى كل شيء ، وقد نصوا على منعه ؛ فقد قال الإسلام فخر الدين أن استعمال لفظ السماء في الأرض لا يصلح أن يكون مجازاً مع أنها تقابلها وتلازمها والملازمة أحد أقسام العلاقة لكنها معنى بالملازمة ما هو أخص من هذا كمالزمة الرأوية^(١) للجبل الحامل لها ، والمسيبات لأسبابها ونحو ذلك ، وكذلك لفظ الذات موضوع للمصاحبة لفسه ، ونقل في عرف المتكلمين لذات الشيء والشيء المصاحبة بالكنية ، فهو لا مجاز راجح ؛ لانتفاء العلاقة التي هي شرط في أصل الجواز ، وإذا تعذر الجواز التلقى فعذر المجاز الراجح بطريق الأولى ؛ فحينئذ المتقول أعم مطلقاً والجواز الراجح أخص محققاً ، هذا إذا نسبنا المتقول إلى الجواز الراجح ، فإن نسبناه إلى أصل الجواز كن كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ؛ لأن كل واحد منهما قد وجد مع الآخر ويؤونه ، وهذا هو ضابط الأعم من وجه والأخص من وجه ، فوجد المجاز ولا نقل كالاسم في الرجل الشجاع ، والنقل ولا مجاز كالجواهر والذات عند المتكلمين ، واجتمعا ضمناً في الدابة والرأوية .

فرع : كل محل قام به معنى وجب أن يشترك له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافاً للمعتزلة في الأمرين فإن كان الاشتقاق باعتبار قيامه في المستقبل فهو مجاز إجمالاً نحو تسمية العنكب بالخنزير ،

(١) هي الزادة ، أو (قرية النساء) .

الخطأ فهو حقيقة اجباةا نحو نفسية الخير كبرا أو باعتبار الماضي
 وفي (١) كونه حقيقة ، أو مجاز قولان لصحتها المجاز ، وهذا اذا كان محكوما
 به اما اذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا نحو « اقتلوا المشركين (٢) » .

فيلم المعاني بحالها يوجب احكامها لحالها واستحقاق الفاسد تلك
 الأحكام ، فقيام المسلم بالحل يوجب له حكما وهو كونه عالما . واستحقاق
 لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم ، والسواد اذا قام بطل اوجب لحله حكما
 وهو كونه اسود ، واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ اسود ، ولا
 يقال لغيره الذي لم يتم به السواد اسود ، والمعتزلة والتوا في مثل هذا ؛
 وإنما اصل هذه المسئلة والخلاف فيها انهم قالوا في كلام الله تعالى انه
 مخاوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام فسمعه منها فهو قائم بها ،
 ولم يشق لها منه شيء ، فلم يقل الله تعالى : وكلبت الشجرة موسى ، بل
 حصل الاستحقاق لله تعالى ولم يتم به الكلام عندهم ، فقال الله تعالى « وكلم
 الله موسى تكليما » (٣) وكذلك استحقوا (٤) الله تعالى عالما وتديرا وريدا وغير
 ذلك ؛ ولم يقولوا قام العالم به ، بل قالوا لم يتم به صبغة البتة ، هذا أيضا
 مخالفوا فيه أهل الحق ؛ لأن أهل الحق يقولون الكلام انما هو قائم بذات الله
 تعالى ، وجميع الصفات المشتقة منها هذه الالفاظ كالنية به تعالى ، فهذا
 موطن الخلاف . وأما ما في العالم من الألوان والطعوم وغيرها فلم أر لهم فيه
 خلافا وما العالمون فيه ، ولذلك قلت خلافا للمعتزلة في الامرين .

وعلى من كان الاستحقاق باعتبار الاستقبال أو الحال أو الماضي أريد

(١) في النسخة المطبوعة : في كونه بانسقاط الواو .

(٢) تمام الآية : فإذا أنسلخ الاثم المسموم فاقنسلوا المشركين حيث
 وجدتموهم - الآية - سورة التوبة .

(٣) النساء ١٦٤ .

(٤) في النسخة المطبوعة : أصلى بالافراء .

به الإيهائي الكائن من المصادف في اسم الفاعل نحو ضارب ؛ أو اسم
 المفعول نحو مهروب ؛ أو الفعل التفضيل نحو زيد أشرب من عمرو ؛ أو اسم
 الزمان أو المكان نحو مضرب ومثل ومخرج ؛ أو اسم الآلة نحو الأروحة والمدهن
 والمسقط ؛ أو اسم الهيئة نحو الجلسة والعمية . وأما الفعل الماضي فأنه
 مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره ، وكذلك لفظ الأمر والتهى حقيقة
 في المستقبل أجماع ، بل ذلك الماضي ، لأن أصحهما المصار ولا ضيقة
 الأمر بأفعال المستقبل أجماع ، بل ذلك خاص بنا ذكره من الصيغ ؛
 لتسمية الإنسان ميتا باعتبار أنه سيموت مجاز أجماع ، وتسمية ميتا وهو
 ميت حقيقة أجماع ، وتسميته نطفة وطلا باعتباره أنه كان كذلك مجاز ملق
 الأصح ، وكذلك (١) لا يصدق علم اكابر السجدة أنهم يكافر باعتبار ما كانوا
 عليه .

وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لأن من صدر منه
 الضرب يصدق عليه بعد ذهابه أنه مهرب كما يصدق عليه أنه متكلم
 ومخبر ، وإن كان الكلام والخبر لم يوجد قبله إلا حرف واحد ، ولو انقطع
 وجود المشتق منه حالة الإطلاق لما صدق في هذين الموضعين ، وجوابه أن
 هذين مستثنان إجماع الوجود ، والضرب لا يفسح لفظ المشتق للتقدير ،
 واستثناء الكلام في هذا الموضع مستوعب في شرح الجصول .

وقولي : هذا إذا كان مجزوعا بالتح ، اجترار من سؤال مصعب ما رأيت
 أحدا لجاب عنه ، وتقريره أن قولنا باعتبار الماضي أو المستقبل أو الحال
 هذه الأئمة إنما تعتبر بالنسبة إلى زمن المخاطب ، فإذا قلت أنا الآن :
 زيد ميت باعتبار أنه سيموت كان باعتبار المستقبل ، لأن زمان موته بعد زمان
 المخاطبة بهذا اللفظ ، وإن قلت هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان المخاطبة
 بهذا اللفظ فعلم أن هذه الأئمة إنما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة ، وهى
 هذا نقول الزمان الذى نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بالاحاديث النبوية متقدم على زماننا ، فزماننا مستقبل باعتبار

(١) أظنها لذلك . بدل كذلك .

كَلَّاكَ الزَّيْلَن : وإذا كَانَ كَذَلِكَ وَجِبَ حَيْثُ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الصَّلَاحَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي زَمَانِنَا مَجَازًا بِالْعَيْنِ إِلَى ذَلِكَ الْزَمَانِ ، عَلَى هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى « الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي » (١) « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ » (٢) « وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ » (٣) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ ، إِنَّمَا يَتَنَوَّلُ مِنْ وَجْدَةٍ فِي حَالَةِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَاتِ وَإِنَّمَا مَا بَعْدَهَا فَلَا يَتَنَوَّلُهَا إِلَّا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ ، وَالْأَصْلُ صَدَقَ ، فَيَعْمَدُ عَلَيْنَا الِاسْتِدْلَالُ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي زَمَانِنَا عَلَى ثَبُوتِ أَحْكَامِ هَذِهِ الْآيَةِ بِهَذَا مَنْ مَنَّا مِنْ نَصِّ يَسْتَدِلُّ بِهِ إِلَّا وَلِلْمُخَالَفِ أَنْ يَقُولَ الْأَصْلُ عَدَمُ التَّجَوُّزِ إِلَى هَذِهِ الصُّورَةِ ، لِيَحْتَاجَ كُلَّ دَلِيلٍ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ مِنْ أَجْمَاعٍ أَوْ نَصٍّ يَدُلُّ عَلَى التَّجَوُّزِ إِلَى هَذِهِ الصُّورَةِ ، وَهُوَ خِلَافٌ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ ، بَلْ كُلُّ لَفْظٍ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ يَتِمُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ فَقَطْ وَهُوَ حَقِيقَةٌ ، مُكَيِّفُ الْجَمْعِ بَيْنَ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ وَبَيْنَ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ .

وَوَجْهُ الْجَمْعِ أَنْ تَقُولَ : الْمَشْتَقُّ قَسَمًا ثَارَةً بِكَوْنِ مُحْكَمًا بِهِ نَحْوُ زَيْدٍ سَابِقًا لِهَذَا هُوَ نَوْطَانُ التَّقْسِيمِ وَالْقَاعِدَةُ الْمَذْكُورَةُ ، وَثَرَةً يَكُونُ الْمَشْتَقُّ مَتَمَلِّقُ الْحُكْمِ لَا مُحْكَمًا بِهِ نَحْوُ « اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ » (١) ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَحْكَمْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ بِشَرِكٍ أَحَدٍ وَلَا بِأَنْ أَحَدًا مُشْرِكٌ بَلْ حَكَمَ بِوُجُوبِ الْقَتْلِ ، وَالْمُشْرِكُونَ مَتَمَلِّقُونَ هَذَا الْحُكْمِ ، وَكَذَلِكَ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي لَمْ يَحْكَمْ اللَّهُ تَعَالَى بِزِنَا أَحَدٍ وَلَا بِسَرَقَةٍ فِي الْآيَةِ الْآخَرَى ، بَلْ بِوُجُوبِ الْجُلْدِ وَالْقَطْعِ ، وَالزِّنَا وَالسَّرَاقُ مَتَمَلِّقُونَ هَذَا الْحُكْمِ ، فَيَحْتَثُّزُ مَتَى كَانَ الْمَشْتَقُّ مَتَمَلِّقًا الْحُكْمَ فَهُوَ حَقِيقَةٌ مَطْلُأً ، وَلَا تَفْصِيلَ بَيْنَ الْأَزْمَنِ مَاضِيهَا وَمُسْتَقْبَلِهَا ، وَلَا تَحْكِي خِلَافًا بَلْ الْكُلَّ حَقِيقَةً أَجْمَاعًا ، وَأَنْ حَكَمْنَا بِالْمَشْتَقِّ عَلَى مَحَلٍّ وَجَعَلْنَاهُ نَفْسَ الْحُكْمِ لِهَذَا هُوَ مُوْتَنُ الْخِلَافِ وَالتَّفْصِيلِ . لِهَذَا وَجْهُ الْجَمْعِ بَيْنَ الْقَاعِدَةِ وَاجْمَاعِ الْأَمَةِ ؛ لِذَلِكَ تَكَثَّرَتْ هَذَا الْقَبْدُ وَهُوَ مِنْ غَوَامِضِ الْقَوَاعِدِ .

(١) مِنَ الْآيَةِ ٢ النُّورِ وَتَمَامُهَا : الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي مَاجِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِائَةَ جُلْدَةٍ .

(٢) رَقْمُ ٣٨ الْمَائِدَةِ . وَتَمَامُهَا « .. نَقَطُوا لِيَدِيهَا .. » .
(٣) (٤) التَّوْبَةِ .

الفصل الثامن

في التخصيص

وهو إخراج بعض ما يقتضيه اللفظ العام أو ما يقوم مقامه ، بدليل منفصل في الزمان أن كان المخصص لفظيا ، أو بالجنس أن كان عقليا قبل تقرير حكمه ، فقولنا أو ما يقوم مقامه احترازا من المفهوم فأنه يدخله التخصيص وقولنا بالزمان احترازا من الاستثناء ، وقولنا بالجنس لأن المخصص العقلي مقارن « وقولنا قبل تقرير حكمه احترازا من أن يعمل بالعام ، فإن الإخراج بعد هذا يكون نسبيا » .

دخول التخصيص للمفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الماء من الماء » مفهومه أنه لا يجب الغسل من القبلة ولا جميع أنواع الاستنجاء إذا لم يكن به انزال ، خص من ذلك التلاءم الختالين ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الربا في النسيئة » خص عن مفهومه ربا التفاضل ، فإن السلب في المفهوم كمعوم الثبوت في المنطوق ، وإذا ثبت معنى المعوم دخله الإخراج ، وهو التخصيص ، وهو لا يسمى موقفا في الاصطلاح ، فلذلك قال لو ما يقوم مقامه وهو المفهوم لدخول التخصيص فيه ، والاستثناء لا يقع إلا متصلا على الصحيح (١) والمخصص يجوز أن يترشح عن المعوم كنهيه عليه الصلاة والسلام من قتل النسوان وغيرهم بعد الأمر بقتل المشركين بزمان طويل ، وهذا إذا وقع التخصيص باللفظ ، أما إذا وقع بالفعل ، كما في قوله تعالى « الله خالق كل شيء (٢) » أو بالواقع كما في قوله تعالى « تدمر كل شيء (٣) » فإن الواقع المشاهد دل على أن الريح لم تدمر السموات والجبالات والأرض وغيرها ؛

(١) الاستثناء المتصل : ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه نحو :
جاء القوم إلا عليا (عليه السلام) من جنس القوم .

(٢) ٦٢ الزمر وتبليها « وهو على كل شيء وكيل » .

(٣) ٢٥ الأحقاف .

نعلم بذلك التخصيص في هذا المصوم أو بالعوائد كتقول القائل : رأيت الناس
علم أو أحسن من زيد ، ومعلوم بالمادة أنه لم ير جميع الناس ، فيدخل
التخصيص بدليل المادة ، لكن هذه المخصصة ليست لفظية لكن جنسها
غير جنس اللفظ ، فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان ، ولذلك قال منفصل
بالزمان ان كان المخصص لفظيا أو بالجنس ان كان علقيا ، أى الانفصال
لا يكون في العلقى (١) ونحوه في الزمان لانه مقارن وانما ذلك في اللفظ خاصة ،
واذا عمل بالعلم كان الإخراج منه بعد ذلك نسخا ؛ لان العمل به يقتضى ان
عمومه مراد لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ؛ فلو كان بعض هذا
المصوم غير مراد لمسا تأخر بيانه ، فلما لم يتبين اعتقدنا انه مراد ، وباطل
ما هو مراد نسخ ، لذلك اشترط في التخصيص ان لا يقرر الحكم .

وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذى لم ار احدا جمع ملجمته
فيه بالتخصيص بالادلة المنصلة ، وهى الخلية ، كقولنا اكرم قريشا حسنى
يدخلوا الدار فان الداخل للدار يخرج من هذا المصوم ، والمصلحة كقولنا اكرم
قريشا الطوال ، فسان القصار يخرجون ، والشرط كقولنا اكرمهم ان كانوا
طوالا . فهذه مخسصات لفظية ، وقد خرجت من الحد لاشتراط الانفصال
في الزمان فانها متصلة في الزمان ، فينبغى ان يؤتى بعبارة تجمع هذه النصوص
وتخرج الاستثناء ومنها عسر .

* * *

(١) في النسخة المطبوعة : لا يكون الا في العلقى .

الفصل السابع

في لجن الخطاب وفيحيوا ولبه وتببه واقتضه ومفهومه

فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهو دلالة اللفظ فنزاجا على ما لا يستقل الحكم الا به ، وان كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى « فلو حنيا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانقلب » (١) فتدبره اضرب فانقلب وقوله تعالى « فالتيا فرعون » الى قوله تعالى حكاه عن فرعون « قال اقم نريك فيها ولهد » (٢) فتدبره فتياء ، وقيل هو نحوى الخطاب والخلاف لفظي ، قال القاسمي عهد الوهاب واللفظ تقتضي الاصطلاحين ، وقال الباجي هو دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وهو الثبات تقتضي حكم المنطوق به للبسكوت منه ، وهو عشرة انواع : مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام ، ومفهوم انصفه نحو قوله عليه الصلاة والسلام « في سائمة الغنم الزكاة » والفرق بينهما ان العلة في الثاني اتفنى ، والتسوم مكل له ، وفي الاول العلة عين (٣) المذكور ، ومفهوم انشراط نحو من تظهر صحت صلاته ، ومفهوم الاستثناء نحو قام القوم الا زيد ، ومفهوم الغاية نحو « اتوا الصيام الى الليل » (٤) ومفهوم الحصر « انما المساء من المساء » ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة ، ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ، ومفهوم المصدق نحو قوله تعالى « فلجلجلوهم ثمانين جلدة » (٥) ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم على مجرد اسماء اللواتي نحو في الغنم الزكاة وهو اضعفها ، وتببه

(١) ٦٣ الشعراء .

(٢) ١٦ ، ١٧ ، ١٨ الشعراء .

(٣) في المطبوعة : غير المذكور .

(٤) ١٨٧ البقرة .

(٥) ٤ النور .

الخطاب وهو (١) مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب أو المخالفة عند غيره (٢) وكلاهما نحو الخطاب عند البلجي : مترادف تنبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لمعنى واحد وهو اثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى كما مترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيهه ، ومفهوم الموافقة نوعان أحدهما : ثباته في الأكثر نحو قوله تعالى « فلا نقل لهما اسم » (٣) فأنه يقتضى تحريم الضرب بطريق الأولى وثانيهما اثباته في الأقل نحو قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من أن تلينه بقنطار يؤده إليك » (٤) فأنه يقتضى ثبوت أمليته في الدرهم بطريق الأولى .

لحن الخطاب أصله في اللغة انفهام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتترغبنهم في لحن القول » (٥) أى في غلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ، ولذلك قال المأهون أيها الناس لا تفسهروا لنا بفخسا فأنه والله من يفسر لنا بفخسا ندركه في غلتات كلامه وسفحات وجهه ولحات عينه ، ومن ذلك قول الشاعر :

وحديث اللذة وهو ممسا يشتهى الناعتون يؤزن وزنا
منطق صائب وتلحن لحييا نا وأحلى الحديث ما كان لحنا

أى تمريشا وتشويطا من غير تصريح ، وقال ابن حريذ اللحن اللطنة ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « ونمل بعضكم أن يكون اللحن بحجته من بعض » أى انطلق لها ، قال ابن يونس ذكر أهل اللغة اللحن بإسكان الحاء أنه الخلاء ، ويفتحها المصواب ، وقال عبد الحق في النكت : اللحن من أسماء الأضداد للمصواب والخلاء ، فلذلك قال القاضي عبد الوهاب ههنا اللغة تقتضى الاصطلاحين ، ولها دلالة الانتشاء بمعناها أن المعنى يتقاسها

(١) في نسخة هو يحذف الواو .

(٢) في نسخة من المخطوطات اسقط : عند غيره .

(٣) ٢٣ الاسراء .

(٤) ٧٥ آل عمران .

(٥) سورة محمد عليه السلام .

لا اللفظ ، حتى قال جماعة في ضابطها « انها دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق التكلم ، فان قوله تعالى « فانتقل » (١) انها ينتقل بالاضمار المذكور وكذلك قوله تعالى « واني مرسل اليهم بهدية مفطرة ثم يرجع المرسلون » الى قوله تعالى « فلما جاء سليمان (٢) » مجيء الرسول الى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع ارساله فيتمتع ان يفرض : فمرسل برسولا فلما جاء سليمان ، فلذلك قلت ان المعنى يقتضيه دون اللفظ ، بخلاف دليل الخطاب ونحوه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة للفظ يتخلصاها بمفهوم ، بخلاف المثل المذكورة لا يتخلصاها منطوق ولا مفهوم ، بل المعنى فقط وانتظامه ، ومحوى الخطاب معناه مفهومه تقول فهمت من محوى كلامه كذا أى من مفهومه موضع للعلماء ذلك لفهم الموافقة ، فهذه الالفاظ وضعها بلزاه هذه المعاني المذكورة وهنا اصطلاحى لا لغوى

وقولى فى مفهوم المخالفة انه اثبت نقيض حكم المنطوق به بالسكوت منه ، احتراز عما توهمه الشيخ بن أبى زيد وغيره « فاستدلوا بقوله تعالى « ولا تصل على احد منهم ميت ابدا » (٣) ، على وجوب الصلاة على اموات المسلمين بطريق المفهوم ، وقالوا مفهوم التحريم على المنفقتين الوجوب فى حق المسلمين . وليس كما زعموا ، فان الوجوب هو ضد التحريم ، والحاصل فى المفهوم انها هو سلب ذلك الحكم المرتب فى المنطوق ، وعدم التحريم أهم من ثبوت الوجوب ، فاذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنفقتين فمفهومه ان غير المنفقتين لا تحرم الصلاة عليهم ، واذا لم تحرم جاز ان تباح ، فان النقيض أهم من الضد ، وانما يحسم الوجوب أو غير بدليل منفصل ، فلذلك يتمين ان لا يزداد فى المفهوم على اثبات التقييد .

(١) ١٣ الشعراء : « فانتقل فكان كل فرق كالطود العظيم » .

(٢) ٣٦ البقره .

(٣) ٨٤ التوبة .

فيعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب من سؤال مقدر وهو أن علة الاسكار صفة ، فنقول بعد ذلك مفهوم الصفة تكرارا بغير مقدمة ، ما ردت أن أبين بالديق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة ، فهي أهم من العلة ؛ لأن الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم والا لوجبت الزكاة في الوجود ، وإنما وجبت لمنفعة الملك وهي منع التسوم أتم منها مع العلف ، وفي كون الاستثناء من باب المفهوم اشكال من جهة (أ) وضعت للخارج فينبغي أن يكون الاتصاف بالعدم في المخرج مدلولاً بالمطابقة ، فلا يكون مفهوماً أن المفهوم هو من باب دلالة الالتزام .

وجواب هذا السؤال أن (أ) وضعت للخارج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى في عدمه باللفظ بل يدلانه العقل على أن التفتيش لا ثالث لهما ، وحينئذ يعمين من الخروج من أحدهما الدخول في الآخر ، إنما لو فرض لهما ثالث لا يلزم الدخول في العدم بل في ذلك الثالث ، أو في العدم فلا يعمين العدم ؛ وحينئذ إنما استغنينا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ ، فكان الاتصاف بالعدم مدلولاً التزاماً لا مطابقة ، وإنما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم ، أما الدخول في تنقيضه فمن جهة العقل ، وكذلك نقول في مفهوم الغاية ، وأما مفهوم الحصر فقد نقل أبو علي في المسائل الشيرازيات أن (ما) في (إنما) للنفي وأن النفي في المسكوت بها ، فعلى هذا يكون منطوقاً لا مفهوماً ، وهو الذي يقوى في نفسه ، هذا إذا كان الحصر بانها ، وأما بالنفي قبل ألا نحو « ما قام إلا زيد » فظاهر أنه ليس مفهوماً ، وأما في تقديم الممولات أو المبتدأ مع الكبد فيترجع أنه مفهوم ، وسيأتي له باب — أن شاء الله تعالى — وفي مفهوم المعدد اشكال ، وتفصيله ببسوط في الحصول ، وشرحه يقسج في اعتباره ، والجمهور على عدم صحه فذلك ترجمه ، ومفهوم القلب إنما ضمت لعدم راحة التعامل فيه فإن الصفة تشرح بالتعليل وكذلك الشرط ولو نحوه ، بخلاف القلب لجوده بعد التعليل فيه .

ثالث التبريزي والألقاب بالأعلام وجعلها الأصل ، وألحق بها استثناء
 الاجنلس ، وغيره أطلق في الجميع وامتد على صورة التخصيص وأنها
 لا بد لها من ثلاثة ، وسى محوى الخطب مفهوم الملائقة وتنبيه الخطب ،
 لأن المسكوت وافق المنطوق في حكمه ، والمنطوق نبه على حكم المسكوت ،
 وقولها كما يترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطب وتنبيهه ، صوابه :
 الاتصال على الأولين وترك تنبيه الخطب لأنه لم يتقدم له ذكر في مفهوم
 المخالفة .

الفصل العاشر

في الضمير

هو الجاء نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة أنها ونحوها ،
 وأدواته أربعة أنها نحو « أنها الماء من الماء » ، وتقدم النفي قبل إلا نحو
 « لا يقبل الله صلاة إلا بطهور » والمبتدأ مع خبره نحو قوله عليه الصلاة
 والسلام « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » (١) فالتحريم محصور في
 التكبير والتحليل محصور في التسليم ، وكذلك « زكاة الجنين زكاة أمه »
 وتقديم المفعولات نحو قوله تعالى « اياك نعبد واياك نستعين » (٢) وهم بآمره
 يعملون ، أى لا نعبد إلا اياك ، وهم لا يمتثلون إلا بآمره ، وهو ينقسم الى
 حصر الموصوفات في الصفات وإلى حصر الصفات في الموصوفات نحو قولك
 أنها زيد عالم أنها العالم زيد ، وعلى التقديرين فقد يكون علما في التامثل
 نحو ما تقدم ، وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى « أنها أنت مثل » أى بامتثال

(١) الحديث في شأن الصلاة .

(٢) ه التائفة .

من لا يؤمن ، فإن خطئه منه الإنذار ليس إلا ، فهو محصور في إنذاره ولا
وصف له غير الإنذار باعتبار هذه الطائفة والا فلهذه الصيغة تقتضى حصره
في التذارة فلا يوصف بالإشارة ولا بالعلم ولا بالإنجاعة ولا بصفة أخرى .
ومن هذا البلب قولهم زيد صديق وصديق زيد ، فالأول يقتضى حصر زيد
في صداقتك فلا يصادق غيره ، وأنت يجوز أن تصادق غيره ، والثاني يقتضى
حصر صداقتك فيه وهو غير محصور في صداقتك ، بل يجوز أن يصادق
شريك على عكس الأول .

قد تقدم أن الذى يلزم ثبوته في هذه المواضع كلها من المفهومات انبساط
هو التقيض لا الضد ولا الخلاف .

وتولى بصيغة (انما) ونحوها لا يحسن في الحدود ، لأن نحوها ليس
هو مثلها في اللفظ والا اكان هو اياها بيمينها . بل معناه ونحوها ما يفيد
الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد ، فيصير هذا تعريفا بالجهول .
بل حسن ذلك انى فسرت ذلك بثلاثة أخرى مبينة بعدها ، فذهب الإجمال .

وتولى تقديم النفي قبل الا يعم جميع انواع النفي نحو ما قام الا زيد ،
ولم يتم الا زيد ، وإن يقوم الا زيد ، ولما يقسم الا زيد . كيما تقلب
النفي .

وتولى المبتدأ مع الخبر تارة يكون اخبر معرفة باللام او الاضافة ،
وتارة يكون إنكرة وعلى كل تقدير يفيد الحصر ، لكن يختلف الحصر . وانما
قلنا أن الحصر ثابت مطلقا ان المبتدأ يجوز أن يكون اخبر او مسلوبا ،
ويستتبع عليه أن يكون أهم لفظة ومقلا ، فلا يجوز أن تقول الحيوان انسان
ولا الزوج عسيرة ، بل الانسان حيوان والعشرة زوج ، وحينئذ يصدق وتدل
ذلك فهو ككذب ، والمريب لم تضع الا للصدق دون الكذب ، والمسأوى يجب
أن يكون محصورا في مساوية والاخص محصورا في أغنى ، والا لم يكن انقص
ولا مساويا ، فهذا برهان على ثبوت الحصر مطلقا كيف كان المبتدأ وخبره ،

غير أنه إذا كان الخبر نكرة يقع الجهر في الخبر دون تعيينه ونسبه ،
ولا يمنع هذا الجهر ثبوت الخلاف ، فإذا قلت زيد قائم فقد أثبت له مطلق
القيام ؛ فهي موجبة جزئية مطلقة ، وتنتفيض الموجبة الجزئية لا السالبة الدائمة
الكلية ، ولا شك في أن هذا التنتفيض كافٍ إذا لو صدقت السالبة الدائمة
لما صدقت المطلقة المفروضة صدقها ، لكنها صلقة ، وكذلك كل ما يضاد
مطلق القيام يجب نفيه ، بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب
ثبوته ، وكل ما هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه .

نعم يجوز ثبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه مقبهاً أو شجاعاً
أو شيئاً مانعاً ، فإن هذه الأمور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم ، وهي أمور
تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تنافسه . فهذا تحرير الخبر مع التأكيد ،
وأما مع التعريف فيجب سلب الخلاف أيضاً فلا يوصف بغير ذلك الخبر
فتقتضي الصفة أنه ليس موصوفاً إلا بنبك انصفة خاصة ؛ فإن كان في الواقع
له صفة غيرها فهو تخصيص لمعوم الجهر . فقولنا عليه الصلاة والسلام
« تجليلها التسليم » يقتضي أن المصلي لا يخرج من حرمة الصلاة إلى حلها
إلا بالتسليم دون جميع الصفات من الأضداد والنقض والخلافات ، فإن
الكل ساقط عن الإعتبار إلا بالتسليم ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام :
« تحريمها التكبير » يقتضي أنه لا يدخل في حرمة الصلاة إلا بالتكبير دون جميع
الأمور المتوهمه .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « زكاة الجنين زكاة أمه » فمرور
برفع زكاة الثانية وينصبها ، وتنسك المالكية والشافعية بالرابع على أن
الجنين إذا خرج وقد كمل خلقه ميتا بعد زكاة أمه أكل ، لأنه عليه الصلاة
والسلام حصر زكاة الجنين في زكاة أمه فيكون داخلها فيها ويمنعها يؤكل
بزكاة أمه التي فيها نكته ، ولا يقتصر إلى زكاة أمه لخرج . واحتج الحنفية
برواية النصب على أنه يستقل بزكاة نفسه وإذا لم يكن له يؤكل لأن النصب
يقتضي أن يكون التقدير زكاة الجنين أن يكن زكاة أمه ، ثم حذفت المصدر

وصفته التي هي مثل ، وأقيم المضاف اليه مقابلها فأعرب بأعرابها ؛ فنصب ،
لأنها قاعدة حذف المضاف .

والجواب من تمسكهم برواية النصب أن تقول : ليس التقدير كمسا
نكرتوه ، بل التقدير زكاة الجنين داخلة في زكاة أمه ، ثم حذف الخبر الذي
هو داخلة وحرف الجر من زكاة أمه ، وهذا أولى لوجهين : الأول أنه أقبل
حذفاً والثاني أنه يؤدي إلى الجمع بين الروایتين ، ومن أولى من أطراح
أحداها ، وأما تقديم المعولات فكونه مفيداً للحذر قاله الزمخشري وغيره ،
وخالفه جماعة في ذلك . ومن المثل المقوية لقول الزمخشري قول العرب
« إياك أمتي واسمعي يا جارة » فإنه يقتضى أنه لا بمعنى غيره ومن الأصمى
أنه مر ببعض أحياء العرب فشتت رفيقه امرأة ولم تعين الشتم له دون
الأصمى ، ثم التفت إليها رفيقه فقالت له إياك أعنى ، فقل للأصمى
انظر كيف حصرت الشتم في .

وزاد الإمام مخر الدين في كُتُوب الإعجاز له : لام التعريف في الخبر ،
وقال : هي تقتضى حصر الخبر في المبدءا عمن الحضور بظها في المبدئات .
فإن الأول يكون محصوراً في الثاني فإذا قلنا أبو بكر السديق انخافه بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون الثاني محصوراً في الأول ، وكذلك
قولك زيد المتحدث في هذه القضية أى لا يحدث فيها غيره وهو كثير .

ونكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه وبقي على ثالث وهو حصر
الصفة في الصفة : نحو النزاهة في القناعة ، والدين الورع ، وانسب
المعيش ، والبشر حسن الخلق . وهو كثير ، ومن باب الحصر بحسب بعض
الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام « إنما أنا بشر وانكم تختصمون
إلي » الحديث (١) حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون
غيرها باعتبار الإطلاع على بواطن الخصوم نقلاً صفة له عليه الصلاة

(١) وبقي الحديث « ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحججه من بعض
مناقضى له على نحو ما اسمع ، فمن قضيت له بحق مسلم فإني هي قطعته
من النار » .

والسلام باعتبار هذا المقام الا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة
والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا تدخل لها في الاطلاع
على بواطن الخصوم ، بل كما قال عليه الصلاة والسلام نكفني له على نحو
ما اسبح ، وقال اتقوا بالظاهر والله يقولى الشرائع . ومن ذلك قوله تعالى :
« انها الحياة الدنيا لعب ولهو » (١) وحصرها في اللعب مع انها مزرعة الآخرة ،
وفيها تحصل الولاية والصديقية ، وتكتسب الجوابب العلية والدرجات
الرفيعة ، وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار ، وهذه خيرات
حسنان ومغضلات عليّة للدنيا ، فكيف تحصر في اللعب ؟ ! ولما ذكك باعتبار من
آثرها ، فانها في حقه لعب صرف . وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئا ،
فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات ، وهو كثير في القرآن الكريم . وقد
ذكرت منه جملا كثيرة في كتاب الاستغناء في احكام الاستغناء ، وصديقي زيد
يجوز ان يصادق غيري لان الاول أبدا محصور في الثاني ، ولانني يجوز ان
يكون اعم فلا ينحصر في الاول ، فلذلك يجوز ان يصادق زيد غيري ، لأنني
حصرت صداقتي فيه ولم أحصره في صداقتي ، وكذلك قوله تعالى « انما
يخشى الله من عباده العلماء » (٢) يقتضى حصر خشية الله تعالى في العلماء ،
فلا يجوز ان يخشاه تعالى غيرهم ، ويجوز ان يخشوا هم غيره تعالى بالنظر
الى دلالة هذا اللفظ ، ولو عكس فتعيل : انما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل
انعكس الحال ، فلا يخشون غيره ، ويجوز ان يخشاه غيرهم بالنظر الى
دلالة اللفظ .

ملاحظة : باب الحصر ينقسم الى حصر الثلثي في الاول في تقديم
المعمولات ، فالعبادة والاستعانة والعمل محصورات في تلك الايات فيما
تقدم . وكذلك لام التعريف فيما حكيه عن لسان غير الدين ، والى
حصر الاول في الثلثي فيما صعد ذلك .

(١) من الآية ٢٦ سورة « محمد » عليه السلام .

(٢) ٣٨ فاطر

المفصل الحادى عشر

خمس حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل

من الزمان وبالمعوم

وهى الأمر والنهى والدعاء والشرط وجزاؤه :

صوابه أن يقول بالمعوم وبالمستقبل ، فقولنا بالمعوم احتراز من الحال ، وقولنا بالمستقبل احتراز من الماضى ، ولو قلت بالمستقبل لأجزا لكن التصريح بالمعوم احسن لأنه أنص على اعتبار المعوم فى ذلك ، والحققت بعد وضع هذا الكتاب لهذه الخمسة ، خمسة أخرى ، صارت عشرة وهى : الوعد والوعيد والترجى والتنبى والإبالة ، ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهى والدعاء والترجى والتنبى : طلب الماضى متعذر ، والحال موجود ، وطلب تحصيل الحاصل محال ، فتعين المستقبل ، والشرط وجزاؤه ربط أمر يتوقف دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر ، والتوقف فى الوجود أنها يكون فى المستقبل ، فإذا قال أن دخلت الدار مائت مطلق ، لا يمكن أن يكون المعلق عليه دخلة مضت ، ولا المشروط طلعة مضت ، بل مستبلة .

وأما الوعد والوعيد ، فإنه زجر عن مستقبل أو حث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير فى الوعد وشر فى الوعيد والتوقع لا يكون إلا فى المستقبل ، والإبالة تخيير بين الفعل والترك ، والتخير أنها يكون فى معوم مستقبل ؛ لأن الماضى والحاضر تعين ، فتعين تعلق العشرة بالمستقبل ، وينبنى عليها موائد كثيرة نبهت على بعضها فى شرح الحصول .

الفصل الثاني عشر

حكم العقل بأمر على أمر

حكم العقل بأمر على أمر : أما غير جائز والاضطرابات أما يستوية فهو الشك ، أو بمعنى راجح والراجح هو الظن والرجوح وهم ، والجزم أما غير مطابق وهو الجهل المركب ، أو مطابق وهو أما غير موجب وهو التقليد أو موجب وهو أما عقل وحده فإن استغنى عن الكشف فهو البديهي والآخر هو التكرار ، أو حسن وحده وهو المحسوسات الخمس أو مركب منها وهو المتواترات والتجربيات. وللحسنيات والوجدانيات. أشبه بالمحسوسات ، فتندرج فيها في الحكم .

الشك اسم لاضطراب مكثر مستوية ، فتسماه مركب ومنسب الظن والوهم بسيط ، لأن الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للاحتمال المرجوح ، والجهل المركب سمي بذلك لتكوينه من جهلين ؛ فإنه يجهل ويجهل لأنه يجهل كارتباب البدع والأهواء ، فانهم يجهلون الحق في نفس الأمر ، وإذا قيل لهم انتم مالمون أو جاهلون ؟ قالوا مالمون ، فقد جاءوا جهلهم ، فاجتنب لهم جهلان فيه. فسمى جهلا مركبا . وقد جمع المثنى ثلاث جهالات في بيت حيث قال :

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله . ويجهل علمي أنه بي جاهل

وكذلك كل من اعتقد في رجل أنه صالح وهو طالح ، أو طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئا على خلاف ما هو عليه ، والجهل المركب يتقوله الجهل البسيط ، وهو أن يجهل ويعلم أنه يجهل ، كما إذا قيل له أنت تعلم عدد شمس رأسك أو تجهله ؟ يقول أجهله ، لماذا قيل له فانت تعلم أنك جاهل بذلك ؟ يقول نعم . وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله ؛ فقد يدخل الجهل المركب في التصورات ، فإن من تصور الخلق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا ، كمن يتصور الإنسان أنه الحيوان فقط ، وإذا

مطابق الحكم بشرى موجب فهو تقليد ؛ كما يمتد عوام المسلمين قواعد معتد بهم
من انتمهم ، فلذا سئلوا عن ادلة ناك القواعد لا يعلون ادلتها .

فالتقليد هو اخذ القول من قتله من غير مستند وقد يكون مطالبنا كما
تقدم ، وغير مطابق كتقليد عوام الكفار واهل الضلال لرؤسائهم واحبارهم .

والمعلى المستغنى عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين ، فان
تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم باسناد احدهما الى الآخر ،
فهذا بديهى من التصديقات والبيدهى من التصورات هو الغنى من الحدود
والاكتساب بها ، كاحوال النفس من جوعها وعطشها والمها ولذاتها وغير ذلك ،
لان هذه الحقائق ضرورية للبشر ولا يحتاج في معرفتها لتعام ولا كسب بعد ،
بخلاف تصور معنى الحكم للشرى والحقائق الخفية ، فيحتاج فيها للحدود
والرسوم الضابطة لئلا ، ما احتاج من التصديقات للكسب بالادلة والبراهين
فهو كسب ، نحو حدوث المسالم وكون الواحد مفر سديس الستين ، وجبوع
المطالب المحتاجة للفكر ، والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس
الخميس ، وهى كلها في الرئيس ، فريضة خاصة به ، وواحد بتعداه الى غيره
وهو اللمس ، والمختصة السمع والبصر والذوق والشم .

ملحظة : قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ
من الحواس رهاى تقول احس زيد بكذا ، قال الله تعالى لما احس عيسى
منهم الكفر . واما حس الثلاثة فله ثلاثة معان اخر ، تقول العرب حسبه اذا
قطعه ، وحسه اذا مضى ، ومنه حس الفرس ، وحسه اذا تلقى عليه الحجر
المحاة لينفج ، لهذه الثلاثة يقال للفعول فيها محسوس ، واما من الحواس
فمحس مثل مكرم ومعلى ، وجميع الاعمال الرباعية فيكون جمعها محسبات
بشم الميم لا محسوسات ، غير ان اكثر اللغويين يتوسمون في هذا الباب ،
ووتعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كابى على وغيره ، وكانهم
نحوها بها نحو معلومات لاشتراك لجمع في الانراك .

ملحظة : قال بعض الفضلاء : هذا معنى قول العرب ضربت لخبسى في
اسداسى ، اى فكرت بحواسى الخمس في جهاتى الست لان الجهات ست :

نوق وأسلل وتدلم وخآف ويينة ويبسة ، ولقد أحسن الحريري وأوجز حيث جمعها في بيت من الشعر في الملحمة حيث قال :

ثم الجهات الست نوق وورا وبينه وعكسه بلا مرا

فأخذ كل جهة وترك ضدها ليتبينه السامع له ، وبقي معه بقية في الأبل ، والأخماس والأسداس ترجع إلى أيام وردها للماء لخمير أو سدس البيت لا يحتاجها فحشاها بقوله بلا مرا ، وقيل ليس من هذا بل من اظماء فإذا وقعت المغالطة من الراعي شرب الخمس في السدس وأخرها من شربها (١) ، ووجه تركيب المبتدأ في التواترات من الحسن والعقل أنه لا بد من سماع أخبار جماعة عن الأمر المتواتر فهذا حظ السمع ، ثم إن قال العقل هؤلاء يستحيل توافدهم على الكتب حصل العلم فهذا حظ العقل ، وإن لم يقل ذلك لم يحصل العلم ، وكذلك التجريبات وتسمى المجربات وتسمى المجربات أيضا نحو كون الأيام حامضا والصبر مرا والنهر حلوا ونحو ذلك ، فإن أول مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل أن يكون ذلك الفرد من ذلك النوع أصابه عارض أوجب له ذلك ، كما توجد الماراة في بعض أفراد الفقوس والخيار والتنوع في نفسه ليس كذلك ، فإذا كثرت تكرار ذلك على الجس والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار : كل لهونة حامضة وكل ثمرة حلوة ، فهذه المقدمة هي نصيب العقل لأبد منها ، وعندما يحصل العلم ، وكذلك الحسيات كنقبة النضة ونضج الإنكاسة فإن البصر يدرك أول مرة الدرهم الرديء فلا يعرفه ، يقال له أنه رديء فيثابله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل ثرائن لا يمكن التعبير عنها ، فيقول لأجلها كل ما كان كذا فهو درهم رديء .

فهذه المقدمة هي نصيب العقل ، وغنوها بحصل العلم ، واشتركت التواترات والحسيات والمجربات في أن أول مرة ربما حصل التلك وعند

(١) وأصل ذلك أن شيئا كان في ابلة وبمة أولاده نجالا يرمونها فد طالت غريبتهم عن أهلهم . فسأل لهم ذات يوم أرعوا أمكم ربما أرعوا ربنا نحو طريق أهلهم . فقالوا لو رعيناهما خمسا مرانا يوما قبل أهلهم - فقالوا لو رعيناهما سدسا : ففطن الشيخ لنا يريدون فقال ما أنتم إلا شرب انشباب لأسداس ما هبكم رعبها أثبا هبكم أهلكم ، وأشد يقول :

وذلك شرب أخماس آراه لأسداس عسى أن لا تكونا

التكرار الثقل ، وبعد ذلك قد يحصل العلم وقد لا يحصل ، وإنما تحتاج للحس والعقل ، غير أن الفرق بينهما أن التواترات تختص بالأخبار والحديثيات تحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، والجزئيات لا تحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، فإذا قال لك إجد إن معنى مسك هل هو عطر أم لا ؟ قلت "هو عطر" ، أو معنى ليمونة هل هي حلوة أم لا ؟ قلت "هي حلوة" ، أو معنى لحظة هل هي مرة أم لا ؟ قلت مرة ، من غير احتياط إلى أنني نظرت في ذلك الفرد ، أما لو قال لك معنى درهم هل هو جيد أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليه ، أو معنى زينة هل هي فضيحة أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليها . أو معنى رجل هل هو شجاع أو جبان ؟ قلت حتى أنظر إليه . بهذا هو الفرق بينهما .

سؤال : يلزم أن الاستدلال بوجود الصالح على وجود الباطن ، ين هذا البسب ، وليس كذلك ، بل هو عقل ، لأن الحس إذا ساعد البسنة قال لها ما نعيم ، فقد اجتمع الحس والعقل ، ولو فقد أحدهما لم يستعمل الميلم .

جواب : أن هذا عقل والملازمة بينهما عقلية ، والفرق بينة وبين الجزئيات والحديثيات من وجوه : الأولى أن هذا عقل وتلك مادية ، وثانيها هذا يخص نية مطلق المشاهدة ، وتلك لا بد منها من الكرات ، وثالثها أن هذا يكون في مادة الوجوب وتلك في مادة الإمكان ، وأما كانت الوجدانيات أشبه بالحسيات لأن الحس لا يدرك إلا جزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن أن يذوق كل طعم ولا يلمس كل ليمونة أو جارية ، بل يرد إلى خاص من ذلك النوع ، فمدركات الحس لهذا جزئية ، والعقل هو المدرك للأمور الكلية فهو الذي يقول كل مسك عطر وكل ليمونة حلوة ، فمدركات العقل كليات ومدركات الحواس جزئيات ، والوجدانيات فهو جزئية لأنه لا يقوم بالإنسان كل جوع ولا كل عطش ، بل يرد من ذلك ، معنى جزئية وليست جسيمة لأن من فقد جوارحه كلها وجد إليه ، وليست عقلية لأنها جزئية ، فذلك الجواب العلماء بالحسيات دون العقلية ، وهي تقول قائم يراه غيرهما .

قاعدة : اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالخجاف مع الملك أو كالمطبات ؟ فقول كالخجاف ، والحواس تدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي

«ذلك العلوم الجزئية للنفس فتحكم عليها»، وتقول كل ما كان كذا فهو كذا ،
 وتقول: بل الخواص بطبيعتها والنفس كجارية في بصرها، فليس فيها شيء من تلك
 الطبيعة. «فأفادت» ليست تلك الجارية من النفس، التي هي الملكة، بل هي كجارية
 طائفة لتفصيل من المذركات لا يوجد إلا تلك التي لا يدخل على الأول أن البهائم
 لا عقل لها وهي تدرك بخواصها، فكل ذلك نفي أن الخواص حسنة
 بالادراك دون النفس، ويدل على المذهب الثاني أن الإنسان إذا نام وتحت
 عيناه لا يدرك شيئا مع وجود العين بجلتها : السبع طبقت وثلاث
 رطلبات والمصنعة الأجود والروح المتعصرة، ولا يزال كذلك غير مدرك
 حتى يستيقظ فيأتي شيء للغير وجميع الخواص، وتحتحصل الأجزاء،
 فدل على أن الخواص طائفة للنفس

الفصل الثالث عشر

في العلم الحكم واقتسامه

الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بالفعل المكلفين
 بالانقياد والتخير، فالقديم احتراز من خصوص انلة الأحكام فاتها
 خطاب الله تعالى وليس حكما والا اتحاد الدليل والكلول، وهي محركة
 والمكلفين احتراز من المتعلق بالعبادة وغيره، والانقياد احتراز عن الخبر،
 وقولنا أو القضي المنفرد بالقباح.

أني أتبع في هذا الحد الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى مع أني غرت
 بالزيادة في تولى القديم، ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة إنما يكون لفظة
 بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب وإنما
 يكون ذلك في الحادث، والمصحح أن يقال كلام الله القديم في الكلام لفظ
 مشترك بين القديم واللسان الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة أقوال، وتولى
 القديم ليخرج الحادث من اللفظ التي هي آلة الحكم فلفظ كلام الله

تعالى وهو متعلق بالفعل المكلفين نحو قوله تعالى « أقيموا الصلاة » (١) فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمحلول « قولى المكلفين احتراز عن التعلق بالجهاد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » (٢) فانه كلام متعلق بالجبال وهو جهاد ونحو هذا ، فاذا قلنا المتعلق بالفعل المكلفين خرج هذا النوع ، وقولى بالانتضاء احتراز من الخبر فان قوله تعالى « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم مسجدوا الا ابليس » (٣) كلام متعلق بالفعل المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم .

ويدخل في الانتضاء أربعة أحكام انتضاء الوجود بالوجوب : لو النذب وانتضاء العدم بالتحريم ، او الكراهة ، فتبقى الإباحة لم تخرج ، فقلت او التخيير لتندرج الإباحة وتكمل الأحكام الخمسة تحت الحد فيكون جالهما وقبل ذلك لم يجمع ؛ فان قلت او للشك وهو لا يصلح في الحد قلت (لو ، واما) لهما خمسة معان الإباحة والتخيير نحو اصحاب العلماء او الزهاد ملك الجمع بينهما ، وخذ الثوب او الدينار (٤) فليس لك الجمع بينهما ، والشك نحو جاءني زيد او عمرو وانت لا تدري الآتى منهما ، والابهام نحو جامنى زيد او عمرو وانت تعلم الآتى منهما ، وأما قصدت الإبهام على السامع متنوع لهذين النوعين فإنا هنا للتفويض أى الحكم الشرعى متنوع لهذين النوعين خشية مفسدة في التبيين ، والتفويض نحو العدد لها زوج او فرد أى المسدد بلاشك وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال هذا حكم بالتردد لا تريد في الحكم ، والثانى هو الشك دون الأول لأنه جزم لا شك .

فان قلت اذا سلمنا ان (او) لها خمسة معان فالمشتركات لا تصلح في الحدود لاجيالها .

قلت : قد تقدم في أول الكتاب في الكلام على الحد ان المجاز والاشتراك يجوز دخولهما في الحد اذا دل السياق و القرائن على تعيين المجاز او المشترك .

(١) ٤٣ البقرة .

(٢) ٤٧ الكهف

(٣) ٢٤ البقرة

(٤) كان الأولى ان يمثل بهذا المثال : تزوج هند او اختها ، فانه لا يصح الجمع بينهما ، وهذا هو معنى التخيير .

وعلى الحد بعد هذا كله أسئلة لحدما أن تفسر الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لأنه صفة فعل العبد تقول : فعل واجب وفعل حرام ، وصفة الحادث أولى أن تكون حادثة . وثانيها أنه يطال بالحوادث فيقال حلت المرأة بالمقد وحرمت بالطلاق ، والمعلل بالحوادث حادث . وثالثها : أنه يوصف بأنه مسبوق بالمعم ف يقال حلت المرأة بعد أن لم تكن حلالا ، والمسبوق بالمعم حادث . ورابعها أنه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جاعبا كإيجاب الممان على الصبيان والمجانين في أموالهم . وخامسا أنه غير جامع لخروج أحكام الوضع منه وهي نصب الأسير كلزوال لوجوب الظهر ، والشروط ، كالحول شرط للزكاة ، والموانع ، كالحيض يمنع من الصلاة ، والتقديرية الشرعية وهي إعطاء المذموم حكم الموجود كتقدير الملك للمعتق عنه في الكفارة حتى يبرأ من التكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقديم الملك في الدية للمقتول خطأ قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح أن يورث عنه ، وإعطاء الموجود حكم المذموم كتقدير نفى الإباحة السابقة في الأمة بردها بالمعيب ، وتقدير منقح الطلاق في حق المطلق في المرض عند ملك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البيئونة وهو كثير في الشجر ، وقد بينت في كتاب الأمانة أنه لا يخلو باب من الفقه عنه .

والجواب من الأول : أن الشيء قد يوصف بما ليس قائما به ، كقولنا في قيام الساعة أنه مكتور ومعلوم بنكر قلم بنا وعلم قلم بنا ، ووصف الفعل بالأحكام من هذا القبيل ، وإنما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث إذا كانت تقوم به كالسواد والبياض ، والأقوال المتعلقة بالأفعال لا تكون صفات لها والا لكان القول صفة للمذموم والمستحيل ، فلما نخير عنه ، وإذا قال السيد لعبده اسرج الذابة فقد لوجب عليه الاسراج والاسراج واجب عليه بالواجب قلم بالسيد دون الاسراج ، وكذلك إذا ألبسه له . وعن الثاني أن علل الأحكام بمعاملات لا بمؤثرات والمعرف يجوز أن يتلخر من المعرف ، كما عرف الله تعالى بصنعمته ، وعن الثالث أن معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا أنها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الأزل وهي حالة اجتماع الشرط وانتفاء الموانع ؛ فإن التعلق في الأزل إنما كان متعلقا بهذه الحالة ،

[illegible]

واختلف في أقسامه فقيل خمسة : الوجوب والتحريم والندب والمكراهة والإباحة ، وقيل أربعة ، والإباح ليس من الشرع ، وقيل اثنتان التحريم والإباحة ، وعسرت بجوار الأقدام التي يشتمل الوجوب والندب والمكراهة والإباحة ، وعليه يخرج قوله عليه الصلاة والسلام : « يغني الجاهل إلى الله تعالى الطلاق » فإن المغضبة تقتضي رجوعه إلى الترك والوجوب مع التساوي محضال .

الأول هو المشهور (١) وملف الخلف في أن الباع هل هو من الشترع أم لا واختلافهم في تسمية الباع، فمن لمسه يلقى الحرج وتلقى الحرج رجع قبل الشرع، أم لا يكون من الشرع، ومن لمسه بالأغلام يلقى الحرج، والأعلام به إنما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعه، وتسمى الأملة يلقى

(١١) يُقَسَّدُ بِأَوَّلِ خُتْمِهِ: الْخَوَّلُ الْأَوَّلُ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْإِجَابَةُ

الخرج مطلقا حتى نندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم ؛ وتفسيرها يلىستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين ، فاذا اندرج فيها المكروه ، ويكون الطلاق من اشد المكروهات فيلزم الحديث حينئذ ، والا يقتصر فيه ، لان (امل) في لسان العرب لا يضاف الا لجنسه ، فلا تقول زييد لقتل الخمر . (وابيض) صبغة تفضيل وقد اضيفت الى المباح المستوى الطرفين فيكون المبنوض بل الابيض مستوى الطرفين وهو محال .

قالوا يجب ما حكم بتركه شرطا والمكروه ما لم ينعزل عنه شرطا وفيما الشرع احتراز عن العرف ، والمكروه ما رجح فعله على تركه شرعا من غير كراهة والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعا من غير كراهة ، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع به .

فحرموا ليس كل واجب على فعله ولا كل حرام على تركه
 هذه الاولى فحرموا الزواجر والقواب وزعموا انفسهم وانواع
 والتبين والقواوى ما لها واجبة في فعلها الامساك عن الاكل من
 الله تعالى فيها وقعت واجبة بتركها فحرموا الله ولا قواب حينئذ
 بلان الحرامات يخرج الامساك عن فعلها بتركها وان لم يتغير بها
 فحرموا عن قصد الاكل حتى يتولى اكل الله تعالى فيها فلا قواب
 حينئذ ، نعم متى اذن قصد الاكل في الجوع حصل القواب .

قوله ما لم ينعزل عليه الشكال من جهة انه قد لا يفعل الا يوجد
 فاعله ولا الذم المترقب عليه ، وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بان
 يفعل الواجب وهو كهم ، فتخرج هذه الصور كلها من الجحد فلا يكون جاحدا .

وجوابه انما ان التحريم قد يقع بوجوب الاوصاف لا بجهولها بل بوجوب
 على تركه ولا يقع بوجوبها الاوصاف كجودها وقلةها من الذي يحث
 الذي تركه بالذم عليه كوجوبه الخيرية ثابتة له فعل او ترك فيصير له
 الكفاية متى قرينة ومع بساطتها في شرح المحصول

الفصل الرابع عشر

في أوصاف العبادة

وهي خمسة الأول الإداء وهو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعا لمصلحة اشتغال عليها الوقت ، نقولنا في وقتها احتراز من القضاء ، وقولنا شرعا احتراز من المعرف ، وقولنا اشتغال عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمر به لا لمصلحة في الوقت ، كما إذا قلنا الأمر للنور فإنه يتعين الزمن الذي يلي ورود الأمر ولا يوصف بكونه أداء في وقته ولا قضاء بعد وقته ولكن بالمر لازالة منكر وانقضاء غريق فإن المصلحة هنا في نفس الانقضاء سواء كان في هذا الزمن أو في غيره . وإما تعيين أوقات العبادة فنحن نعتقد أنها الصانع في نفس الأمر اشتغلت عليها هذه الأوقات ، وإن كنا لا نعلمها ، وهكذا نل معبدى معناه أنا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة ، حرما لقاعدة السرح في عاقته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل ، فقد ألخص أن التعمين في الفوريات لتكميل مصلحة المأبورية ، وفي العبادات لمصلحة في الأوقات نظهر الفرق .

قولى ؛ إذا قلنا الأمر للنور فإنه يتعين الزمن الذي يلي ورود الأمر ، ليس كذلك ، بل قال اتقانى أمر ينز رحمة الله لأبد من زمان لسباع الميمنة وزمان لتعظيم معناها ، وفي الثالث بدون الامتنال . وهو منجبه لا يتلانى المخالفة فيه ، وقولى ملزما لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل احتراز من قول المعتزلة أنه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب المعلى ويستحيل عليه تعالى خلاف ذلك ، وعند أهل الحق له أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ومثال ما ذكرته أن ملكا لو كانت عاقته أن لا يخلق الأخضر الأعلى الفقهاء ، فرائينا خلق أخضر على من لا نعلمه اعتقدنا أنه فقيه لقاعدة ذلك بالملك ، ولما استقرينا لشرائع وجسدناها

مصلح ، ولا يأمر الله تعالى فيها إلا بخير ولا ينهى إلا من شر ، ووجدنا أشياء لم نعلم ما هي وهي قليلة بالنسبة لمعاملناه ، قلنا هي من جنسها مصلح كتعيين زمان رمضان للصوم ، والأوقات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك ، وغيره قيود الجماعة بمسبب أنهم يقولون الأداء إيقاع الواجب في وقته والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته فيرد عليهم الظم والرم (١) من الصور التي ذكرناها .

الثاني القضاء وهو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع

لمصلحة فيه .

ينتقض هذا الحد بأن العلماء يتعاونون حجة القضاء مع أن وقتها غير معين بالتفسير المتقدم ، وتعيينهم ما أدبره المسبوق من الصلاة لداء وما يصلح بعد الإمام قضاء يقولون هل يكون قاضيا فيها فاته أو باتيا خلاف للعلماء ، ويقولون تعالى « فإذا قضيت الصلاة فليكثروا في الأرض (٢) » مع أنها في وقتها ، وقد سماها الله تعالى قضاء . والجواب أن القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر :

وعليهما مسروقتان قضاها فادود أو صنع السوايغ تبع (٣)

فسمى فعله للزديت قضاء ، وليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحي ، فلا يرد اللغوي عليه ، وهو الذي في الآية ، وأما قضاء الحج وصلاة المسبوق فهو اصطلاحى ، غير أن الجواب منه أن القضاء في اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : أحدها إيقاع الفعل الواجب خارج وقته كما تقدم تحريره ، وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه والشروع فيه ، وهذا هو القضاء في الحج ؛ لأنه لما أحرم به وتمين بالشروع سمي بمعد ذلك قضاء . وثالثها ما عمل على خلاف نظائره ومنه قضاء الصلاة ، فإن وضع

(١) الظم والرم : الكثرة .

(٢) ١ . الجمعة .

(٣) المراد : الدرع . والسوايغ : الطويلة الوانية . وتبع : لقب بدوك

الذين التدامى .

للجيش على صلاة الجمعة وثلاثة ان يكون خطيب البير ، فإذا وقع آخر الصلاة فقد
 نوضع فعلمت خلاف نظامه ، فأنزلنا كتاب الريط مؤيداً بين ثلاثة معينين ، وجددنا
 الصلح لا يحسم عليه الليل ، فتفتحنا لإختيار الجليلي ، كما أن من جد الجبقة
 بالجمعة لا يجردها من الذهب فغضبنا لأنهم يصعب منسلاً .

تنبيه : لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب إلى تقدم سببه عند الإمام
 والمأزى وغيرهما من المحققين خلافاً للقاضي عبد الوهاب وجماعة من
 الفقهاء ، فإن الحائض تقضى ما حرم عليها فعليه في زمن الحيض ، والحرام
 لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك فكرته في الفقه ، ثم تقدم السبب قد يكون
 مع الأثم كالتمتع المتمكن ، وقد لا يكون كالنائم والحائض ، والمزول للثم
 قد يكون من جهة القلة كالمسكين وقد لا يكون كالحيض ، وقد يصح معه
 الأداء كأرض ، وقد لا يصح ، أما تركها كالحيض أو عقلاً كالنوم .

قولنا جلالة القاضي عبد الوهاب معناه أنه قال إن الحيض يمنع من
 صحة الصوم دون وجوبه ، فاشترط في خصوص هذه المسورة تقدم الوجوب
 مع السبب ، ولم يجعل ذلك شرطاً عاماً ، ووافقه الحنفية ، غير أنهم
 صرحوا بأن الصوم واجب عليها وجوباً موسعاً ، والفلسفي وغيره أم آره
 تعرضوا لوجوبه الموسع على ذلك .

أخرج المالكون بالوجوب بل هو واحد في عموم الفقه المتفق عليه على
 وجوب الصوم ، وأنه لا تنجز الصلاة بغيره ، ولولا تقدم الوجوب ولا
 تكون هذا واجباً بعد ذلك ، فالحاجة لاستيفائه كالمسكين ، وثالثها ، أنه ما سطر
 بغير الصلاة فمنه وتضمن حائضه ، فخير حكم المطلق بها ، فيكون بدلاً كالقيمة بدلاً
 من الصوم ، وتعلم من تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة بمسكن المقلد ،
 وكذلك سببها في ذلك .

والجواب عن الأول : أن ظواهر النصوص مما رُسِّدَ بأنه المقل
 القطعية ، فإن الصوم حرام راجع الترك ، وما كان راجع الترك لا يكون
 راجع العمل قطعاً ، وكيف يصور فمين منع من العمل ، لأن ذلك العمل
 إلا بناء على تكليف لا يطبق وليس وإعما في الجزئية ، وإذا
 تملكت القواطع والظواهر قدمت القطعيات ، وعن الثاني أن العبادة لابد

لها من نية مخصصة مميزة لها من غيرها ، وهذا القضاء ليس محلا ولا محظرة
ولا تذرا ولا تجدد متخيلة ، فنعين انفسنا بعبارة السبب في العلم في قوله لا يملك
الاختصاصه لمزمتان فيصير من غير ملاحظة بقائه وجوبه وهو عين الخلق من كل
التغير في بعض اقسامه . الشرع بسبب الوجوب ما هو قدره ، ولذلك تبعه في
المقدار لا لتقدم الوجوب ، لان السبب كذلك نصبه الشارع .

نعم قال الحنفية : لا يترك عملك في الوجوب والتحريم فريز من واحد ،
لانا لم نعين زمن الحيف للوجوب ، بل قلنا هو على التوسعة ، بخلاف
القاضي عبد الوهاب

قلت : وان لم يرد عليهم هذا الاشكل يرد عليهم ان الواجب الموسع
تأنيده ان يعمل في اول الوقت ان شاء المكلف ، وهذه لو اراد ان يصوم في
زمن الحيف منعت ، فلم يبق للوجوب كونه التنبه الحيف بل هو وجوبه
عليه ، فذكر التوسعة مغلطة لا يحصل منها طائل بل يتمين . اها ذهب
المحققون الى ان المكلف لا يتقدم في الوجوب في كل وقت وهذا الكافي في وجوبها
ببساطة في اليعتق في كل وقت

وعلى ان المزيل لا يتم قد يصح معه الاداء كالمرض ، والمرض قسبان تارة
يسقط الوجوب لاجل حرط المشقة لطفا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس ،
فهذا يصح بحد الاداء كالتسويات الحيف اجزائية تارة يكون فسادهم حتميا
يفنى لهلاك نفس او عضو فهذا قال الغزالي في المستصفى في الاحتياط
فعل لا يجزى عنه لانه حرام ، والحرام لا يجزى عنه الواجب ، ويحتل
شروطه على الصلوات في العمل في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت
يصح به حرام على النفس بالنفس كما حكي في النسخ على منافع المصنوع
ونفيه اجتناب .

نعم قاله في المبداء في كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت
لا توصف بها كالتواكل ، وقد توصف بالاداء وحده كالجمعة والعيدان .

ثم على المعين ان يلاحظ ان كل وقت في كل وقت في كل وقت في كل وقت
واحد رضي الله عنها يقولان بالقضاء ايضا في العبدان وكل صلاة نافلة لها
سبب ، وعلى الجمعة اشكال من جهة ان العبد لا يصفى الله بصفة الا
لأنه كان ذابلا تحتها مع عدم قبوله في العالم انه آمن فوأن كان لا يصحز لانه

لا يقبل البصر مادة ، وكذلك لا يقولون له أسم لأنه لا يقبل السماع ، ولذلك قال الإمام فخر الدين في المحصول : ان العبادة لا توصف بالاجزاء الا اذا أمكن وقوعها على وجهين الاجزاء وعنده ، إما على وجه واحد فلا ، كحبرة الله تعالى ، كذلك ههنا لمسا كانت الجمعة لا تقبل القضاء ينفي أن لا توصف بالاداء ، ويحتل أن يجب عنه : بأن الابتناع المعتبر هو المقتضى كالمصرية او المعادي كالجدار ، وإما ههنا للجبهة قابلة عادة وعقلا أيضا أن يدخلها القضاء ، لكن الشرع هو الذي منع ، فالمنع الشرعي لخفض رتبة في اطلاعات اللغات ؛ فان اللغات انها تنبنى على ما هو محمود كالعقل والمادة ، وإما خصوص الشرائع مأمور لا تخطر ببال واسع المنة حتى تنع ، وقد لا تنع فلا يبنى عليها قواعد اللغة العلية .

الثالث الاعادة وهي ايقاع العبادة في وقتها بعد تقدم ايقاعها على خلال في الاجزاء كمن صلى بدون ركن ، او في الكمال كصلاة المفرد .

هذا هو لفظ المحصول في اشتراط الوقت وإما بذهب مالك لمن الاعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت ان كان لاستدراك المندوبات او بعد الوقت كقوات الواجبات .

الرابع السحوة وهي عند المتكلمين ما وافق الامر ، وعند الفقهاء ما أسقط للقضاء ، والبطلان يخرج على المذهبين فصلا من ظن الطهارة وهو محدث صحيحه عند المتكلمين ، لان الله تعالى امره ان يصلى صلاة يغلب على ظننه طهارته ، وقد فعل فهو موافق الامر ، وبطلان عند الفقهاء لكونها لم تمنع من ترتيب القضاء ، وإما مساد العقود فهو خلل يوجب عدم ترتيب آثارها عليها الا ان تلحق بها عوارض على المصون في البيع الفساد .

اتلق الفريقان على جميع الاحكام ، وانما الخلاف في التسمية ؛ فانتقوا على انه موافق لامر الله وأنه مؤنب ، وأنه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع

على الحدث ، وأنه يجب عليه القضاء إذا أطلع ، وإنما اختلفوا في وقوع لفظ الصحة هل يسمعونه أم لا وفق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب ، أو أم لا يمكن أن يتعبه قضاء . ويذهب الفقهاء أنسب للغة ، فإن الآية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة وإنما تسمى صحيحا مالا كسرية البتة بطريق من الطرق ، وهذه الصلاة هي مخطئة على تقدير الذكر كالآية المكسورة من وجه .

ووجه تخريج البطلان على المذهبين أننا إن فسرنا الصحة بموافقة الأمر كان البطلان مخالفة الأمر ، وإن فسرنا الصحة بما أسقط القضاء كان البطلان ما أمكن أن يترتب فيه القضاء ، وأكثر العقود هي التي يمكن من البيع والهبة والاكل والوقف وغير ذلك .

وأما العوارض التي تلحق بها على أصولنا فذلك أن النهي يدل على البساده فسدنا وعند الشافعية ، وعلى الصحة عند الحنفية ، فطرده الحنفية أصلمهم ، وقالوا : إذا اشترى أمة شراءا لم يسدا جاز له وطؤها ، وكذلك جميع العقود الفاسدة ، وطرده الشافعية أصلمهم وقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقا وإن بيع ألف بيع وجب نقض الجميع ، ونحن خالفنا ورأينا الخلاف في المسئلة ، وقلنا أن البيع الفاسد يفسد شبهة الملك فيما يقبل الملك ، فإذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيمة وهي حوالة الاسواق ، وتلفه المين ، ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها على تعطيل في ذلك في كتب الفروع ، فهذه هي العوارض .

الخامس : الاجزاء وهو كون الفعل كليا في الخروج عن عهدة التكليف ، وقيل ما أسقط القضاء .

الاجزاء شديد الالتباس بالصحة ، فإن الصلاة الصحيحة مجزئة ، وقولنا الكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة من موافقة الأمر ، وقولنا هنا ما أسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم أن يكونا مسألة واحدة ، فلم يملوها مسألتين ؟

والجواب : إن العتود يوصف بالصحة ولا توصف بالأجزاء ، وكذلك
 النوازل من المباديات توصف بالصحة دون الأجزاء ، وإنما يوصف بالأجزاء
 ما هو واجب ، فلذلك استدل جماعة من العلماء على وجوب الأصحية بقوله
 عليه الصلاة والسلام لأبي بردة بن نيار « تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك »
 فحينئذ الصحة أعم من الأجزاء بكثير ، فهما حقتان ، يتباينان ، لا يمكن جعلهما
 مسألين .

وقولهم الأجزاء ما اسقط القضاء غير متجه من جهة أن الذي
 ينقطع القضاء هو الجزئ لا الأجزاء ، فالأولى لمنهية هذا المنهية أن يقول
 وهو "كون العمل منقطعاً للقضاء لوجبه سببه في العمل لا في العمل" .

وحتى إمام فخر الدين أنه قيل أنه سقوط القضاء ، جعله صاحب
 هذا المذهب نفس السقوط ، فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء بوجود الأجزاء
 وليس كذلك ، بل من مات في وسط الوقت ولم يصل أو صاب صلاة فاسدة
 فإنه وجد في حقه سقوط القضاء ولم يوجد الأجزاء ، فإن القضاء إنما يفوجبه
 بعد خروج الوقت وبقاء أهلية التكليف ، والميت ليس أهلاً للتكليف ، ولأننا
 نعلم سقوط القضاء بالأجزاء ، والملة معذرة للمأول ، فلا يكون الأجزاء ناسية
 سقوط القضاء .

المفضل الخافض عشر

فيمتد تسوية عليه الأحكام

وهي ثلاثة السبب والشروط وإلغاء الجساع فإن الله تعالى شرع الأحكام
 وشرع لها أسباباً وشروطاً وموانع ، وورد خطابه على قسامين خطاباً يكلفهم
 يشترط فيه علم المكلف وقصره وغير ذلك كالمباديات ، وخطاباً وضع
 لا يشترط فيه ثناء من ذلك وهو الخطاب بكني عن الاستبعاد والشروط
 والموانع ، وليس ذلك عليها ، فلهذا نوجب الجساع على المجتهدين
 والمجاهدين بسبب التلازم الكونه من باب الواسع الذي معناه أن الله تعالى
 وتعالى قال لا وقع هذا في الوجود فليعلموا أن حكمته يكاد وبين ذلك

الطلاق بالاضراف والاعتسار. والتولية بالانصباب وقد يشترط في العتسار العلم
كاجنب الزنا للحد. والقتل القصاص

لا يوجد مؤثقة عليه وهو كمال ما يؤثقة عليه الا اجتمع هذه الثلاثة في
المتطلبات والشركات والعقوبات.

وقولنا وهو كمال ما يؤثقة عليه اجزاء من اجزاء المتطلبات ونفسه
الشرط ، فان جزء المتطلب يؤثقة عليه ، وبذلك جزء الشرط ، بتفاوت جزء
المتطلب لا يؤثقة على المتطلب بل يمكن انتفاء ذلك المتطلب ، ويمكن في
انتفاء جزء من اجزائها ان يكون الجزء ايضا مانعا لكان ذلك فواتح لا مانعا
وسميته الاحكام الخمسة خطاب تكليف ثلثتها في العبارة ، فان التكليف
من الكلفة والشفقة ، وذلك اننا نطلق في الواجب الكلفة في تركها او العلم
للكلفة في فعله وما مانعا لا كلفة في فعله ولا في تركه ، لان الكلفة لمن يقع
المعقوبة الربانية ، وهي لا توجد في غيرهما ، ولذلك نقول : الحقيق تكليف
وان كان مندوبا للصحيح والعبادة بل لا يوجب ، فيطلبه لفظ التكليف قوله في الثلاثة
الآخر تجوزا وتوسعا ، ويدل على انشراط العلم في التكليف قوله في الجملة
« وما كنا بمعنيين حتى نبيح رسولنا » (١) ونفى التعميم حتى يحصيل
العلم بالانفصاح للسامع ، وقوله تعالى : « ربلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل » (٢) يدل على ان الحجة بالخلق من جهة
الجهل بعدم التفصيل ، ويقتضيه تعالى : « لا يكلف الله شيئا الا وييسره » (٣) ،
والتكليف مع عدم العلم تكليفه في الواقع ، ولا جوارح الوجود على ان من وطئ
امراة يظنها زوجته او شربا يظنه خمر او يظنه زنا لا يلزم لمقدم المصلي ان يكفل
الماضي غير مكلف اجماعا

ويشترط في العلم والقدرة والفرقة انظر كفاية بطلان الصلاة بدنيا وشروطها كما
يشترط في الصلاة البلوغ ، والزوال والامانة في الجملة من المتعمم مؤثرون
الحول في الزكاة ، وهو كثير مبسوط في كتاب الفقه ، ويسمي الرئيس الآخر
خطاب وضع به لينة شيء وضعه الله تعالى في شرائعه لانه لم يتركه عينا
ولا اقلية بالعلم ، ومن حيث هو خطاب وضع ، بل يشترط العلم في التوبة

(١) الإسراء . (٢) البقرة . (٣) البقرة .

في أكثر خطابات الوضوح نحو التورينك بالاسباب ؛ فان الانسان اذا سأل له تريب دخلت الفركة في ملكه وان لم يعلم ولا ذلك بقدرته ، حتى لو كان فيها رقيق يمتق عليه عتي ، وكذلك يطلق بالاعسار ، وان كان الزوج مجنوناً غير عالم وعاجزاً عن النفقة ، وكذلك يجب الفسبان بالانقلاب وان لم يعلم المظلم ما اظنه لكونه غافلاً أو مجنوناً ولا تدرة له على التحرز من ذلك ، وهو كثير في الشريعة ، وبعض الاسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان فيه جنائية كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة ؛ فان قواعد الشرع تتقاضى انه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ، ولم يشعر بهما اذا وقعت بغير كسبه . ولذلك اشترط في كل سبب هو جنابة : العلم والقدرة . بخلاف المثل السابقة لانها ليست اسباب عقوبات ، فان الانقلاب وان كان جنائية الا انه ليس بسبب عقوبة ، بل الغرامة جابرة له زاجرة ، والعقوبة لا تكون الا زاجرة .

وينسثنى من اسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو اسباب انتقال الاملاك في النافع والايان والابضاع فانه يشترط في هذه الاسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه » فكان فلك املا في انتقال الاملاك في النافع والايان والابضاع فيشترط العلم لانه شرط في الرضا ؛ ولذلك قلت وليس عدم الاشتراط علما في خطاب الوضع ، بل هذا هو شأنه حتى يعمد له امر خارج يوجب له اشتراط ذلك ، وبقي من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي امطاء الموجود حكم المعلوم ، واعطاء المعلوم حكم الموجود كتقدير الاثمان في الفهم والايان في السلم في ذمة المسلم اليه ، والذمة نفسها هي من جملة المقدرات ، فانها معنى شرعي يقدر في المحل قابل للالتزام والالتزام ، وقد تقدم من ملها جملة في حد الحكم .

ملحظة : قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف ، وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ، ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر ، مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقة والعقود ، فانها اسباب تعلق بها التحريم أو الوجوب أو الإبلحة في العقود ، وهي اسباب العقوبات وانتقال الاملاك ، وكذلك الوضع والستارة شرطان لهما خطاب وضع ،

وواجبان لهما خطاب تكليف ، والزواج واجب أو مندوب أو مباح ، وهو سبب
 الإباحة ، والطلاق كذلك وهو سبب التحريم ، والقتل حرام وهو سبب
 حرمان الإرث ، واللعن سبب التحريم ونفى الولد ، وهو واجب أو مباح ،
 فاجتمع الأمران . مثال انفراد الوضوء زوال الشمس ، وجبج أوقاف
 الصلوات أسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان ، وصلاة
 العيدين والنسك ، وهذه التجددات ليس في عملها خطاب تكليف ، ودوران
 الحول شرط ، والحبس مانع ، والبلوغ شرط وجميع ما يترتب على جهله
 هو شيء آخر غيرهما ، فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ، ولا يتصور
 انفراد التكليف إذ لا تكليف الا وله سبب أو شرط أو مانع ، وأبعد الأمور عن
 ذلك الإتيان بالله تعالى ومعرفة وهما سيان لمصبة الدم والمسال ، والكفر
 والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما .

إذا تقول هذا فنقول : السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه
 العدم لذاته ، فالأول احتراز من الشرط ، والثاني احتراز من المانع ،
 والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم من
 وجوده الوجود أو خلافه بسبب آخر ، فلا يلزم من عدمه العدم .

إنما قلت احتراز من الشرط لأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا
 عدم ، وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فإن مفهوم المانع
 لا يلزم منه شيء ، كما تقول الدين مانع من الزكاة ، فإذا لم يكن عليه دين
 لا يلزم أن تجب عليه الزكاة ، لاحتمال فقره مع عدم الدين ، ولا أن لا تجب
 الزكاة لاحتمال أن يكون عنده نصاب حال عليه الحول ، وكذلك دوران الحول
 شرط ، ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره ، ولا عدم وجوب
 الزكاة لاحتمال غناه ، فإن ثارن السبب فقدان الشرط كلف نصاب قبل الحول
 فإنه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة ، وكذلك وجود
 المانع الذي هو الدين لا يلزم اتوجه ، وكذلك إذا أخلف السبب تنسب
 آخر لا يلزم العدم ، كما إذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لأخلافه
 بالعذب ، وكذلك المرأة بمنهيب للقتل فقد تخلطها جفلة القتل منها ، أو ألقاها

الصلاة أو غير ذلك ؛ فيلزم وجود الحكم لان الاسباب الشرعية يخلق بعضها بعضا ، فإذا قلت : لذاته خرجت هذه النقوض ، فإن هذه الاسباب كلها بالنظر لذاتها إذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو إبدال أو موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ، وإنما لا يلزم ذلك في الحالين ، إذا عرض لها هذه الأمور فهي بالنظر الى ذاتها تقتضي ذلك ، وينتظر الى الأمور الخارجية بتأخر عنها ذلك ، ولا تنافي بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفه للمعارض .

والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فالأول احتراز من المسامح ، والثاني احتراز من السبب والمسامح أيضا ، والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب ، فيلزم الوجود عند وجوده أو قيام المسامح فيقارن العدم ، والمسامح ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ، فالأول احتراز من السبب والثاني احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب ، فالمعتبر من المسامح وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه .

مثال الشرط : الحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ، ولا عدم وجوبها الاحتمال وجود النصاب . وكذلك جميع الشروط . أما إذا قارن وجود السبب فانه يلزم وجوب الزكاة ولكن لا لذاته بل لذات وجود السبب ؛ أو يقارن وجود الشرط قيام المسامح الذي هو الدين فيلزم العدم نعم المسامح لا لذات الشرط ، فالشرط بالنظر الى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وإنما يتساقط اللزوم من الأمور الخارجة ، ولا تنافي بين عدم اللزوم بالنظر الى الأنواع : واللزوم بالنظر الى الأمور الخارجة كما تقدم في السبب ؛ ونذلك القول في تقرير المسامح .

فوائد خمس : الأولى الشرط وجزء الملة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتصقان ، والفرق بينهما أن جزء الأولية مناسب في ذاته والشرط مناسب في غيره كجزء النصاب ، فانه يشتمل

على بعض الفئتين في ذاته : ودوران القول ليس فيه شيء من الغنى وإنما هو مكمل للفنى الكائن في النصاب .

إذا رتب الفئتين الحكم مع الوصفين وأصلط بها فإن كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة ، وكل واحد منها جزء علة أن لم نجد بينهما استقلال بالحكم كالقصاص مع القتل العمد المدون ؛ فإن الثلاثة سبب للقصاص ، وكل واحد منها جزء علة ؛ لأن بعضها لم تجده استقلالاً بوجوب القصاص .

وإن وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة ، فإن اجتمعت ترتب الحكم ، وإن انفرد بعضها ترتب حكم أيضاً ، كالبقرة والصفر مع الإجبار أن اجتمعا للأب الإجبار ، وإن انفرد أحدهما كالغيب الصغيرة أو البكر الممثلة لله الإجبار على الخلاء ، هذا إذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة أو علة كما تقدم .

وإن كان بعضها منكسباً وبعضها غير منسب فالمنسب العلة وغير المنسب شرط لضرورة تولد الحكم على وجوده ، ولابد في عادة الشرط من أن يكون مكملًا لحكمة السبب وهو الوصف الآخر ، كالقول مع النصاب ، لما وثق صاحب الشرع وجوب الزكاة عليهما ، فهذا هو قاعدة مضاف الباب ، وبه يظهر الفرق بين الشرط وجزء العلة من جهة المناسبة ومخرجها .

الثانية إذا اجتمعت أجزاء العلة ترتب الحكم وإذا اجتمعت العلة المستقلة ترتب الحكم أيضاً ، فما الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة وبين الوصف الذي هو علة مستقلة والفرق بينهما أن جزء العلة إذا انفرد لا يثبت معه الحكم كحد الوصف للقتل العمد المدون ، فإن المجموع علة سبب القصاص ، وإذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذي هو علة مستقلة إذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم ، وإذا انفرد ترتب الحكم أيضاً ، كالجواب للوضوء على من لا يمس ويال ونالم ، وإذا انفرد أحدهما وجب الوضوء أيضاً .

الثلاثة الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه
فيم يعلم كل واحد منهما ؟

الجواب : يعلم بان السبب مناسبت في ذاته والشرط مناسبت في غيره
كالنصاب يشمل على الفنى في ذاته ، والدول مكل لهكمة الفنى في النصاب
بالتمكن من التنمية .

الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة اقسام : منها ما يمنع ابتداء الحكم
واستمراره ، ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ، ومنها ما اختلف فيه هل يحصل
بالاول او بالتالى ، فالاول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره ،
اذا طرا عليه ، والتالى كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطئ استمراره
اذا طرا عليه ، والثالث كالاحرام بالنسبة الى وضع اليد على الصيد ، فانه
يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء ، فان طرا على الصيد فهل يجب ازالة
اليد عنه ؟ فيه خلاف بين العلماء ، وكالطول (١) يمنع من نكاح الامة ابتداء
فان طرا عليه فهل يبطئه ؟ خلاف ، كوجود المساء يمنع من التبيح ابتداء فان
طرا بعد فهل يبطئه فيه خلاف .

مثال طرو الرضاع على النكاح ان تزوج بنتا في المهد فترضعها امة
تقصير الحقه من الرضاع فتحرى عليه ، والاستبراء كالمكثدة لا يجهول المكثدة
عليها صونا لمساء الغير عن الاختلاط ، فلذا نصبت امرأة متزوجة او زنت
اختيارا او وطئت بشبهة فاتها نسبيا من هذا المساء لبين هل منه ولد
فياحق بالغير في وطء الشبهة او يلاعن منه في الزنا ، ومع ذلك فالنكاح
لا يبطئ بهذا الاستبراء ، لقد توى الاستبراء على منع المبادى ، وما سوى
على قطع التبادى ، والمحرم لا يهل له ان يضع يده على الصيد ، والاحرام
يمنع من وضع اليد ، فان احرم وهو عنده فهل يجب طهسه ام لا ؟
فيه خلاف .

(١) الطول : القعدة على تكليف الزواج .

الخامسة الشروط اللفوية اسباب لانه يلزم من وجوبها الوجود ومن
منها عدمه ، بخلاف الشروط العقلية كالحياء مع الويل ، والشرعية كطهارة
مع الصلاة ، والهادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات .

اذا قلت ان دخلت الدار كانت حر ، يلزم من دخول الدار الحرية ومن
عدم دخولها عدم الحرية ، وهذا هو شأن السبب ، ان يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه عدمه لذاته كما تقدم تحديده ، واما الحياء فلا يلزم من
وجودها معرفة مذهب مالك ، ويلزم من عدم الحياء عدم معرفته ،
وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ، ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة
السلالة حيث كانت شرطا في صورة الغرة عليها ، ولا يلزم من وجود الطهارة
صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية ، او يصلحها بدون شرط او ركن ،
وتولى في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات انها تبكت تحت
التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يحترز عنها حينئذ .

الفصل السادس عشر

في الرخصة والعزيمة

الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع الاستئذان المانع منه شرعا ، والعزيمة
طلب الفعل الذي لم يستتبر فيه مانع شرعي ، ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب
ككحل المضطر الميتة ، وقد لا تنتهي كقتل المسكين ، وقد يباح سببها
كالسفر ، وقد لا يباح كالغصة بشرب الخمر .

الرخصة مشتقة من الرخص ، والرخص هو اللين ، انتهى من حيث
الجملة من السهولة والمسلحة واللين .

ونسرها الامام غفر الدين في الحصول بجواز الاقدام مع قيام المانع ،

ثم استقراء الشريعة يقتضى أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ، ولو قلت على البعد ، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد ولو فى الكثر فإن فيه تعظيم أهله ومصلحته إن شلیمهم وعداوة أهل الحق له وطلب دمه وبأله . وكذلك تقول فى الأيمان ، وإذا كان هذا فى أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرها وقد قال الله تعالى فى الخبر والمیسر « قل فیهما اثم كبير ومنافع للناس وإیهما لکبر من نعمها » (١) ومعنى هذا ما فى الشريعة حکم الا وهو مع المانع الشرعى ، لأنه لا يمكن ان يراد بالمسانع ما سلم من المعارض الراجح ، فان لكل الميتة وغيره وجسد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة ، فعينئذ ما المراد الا المانع المخور بالراجح المعارض له ، وحينئذ تندرج جميع الشريعة لان كل حکم فيه مانع معبور لمعارضه إما تقدم .

والذى تندر عليه هالى فى شرح المحصول وههنا أتى ملجوز عن ضبط الرخصة بحد جالب مانع ، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه انها الصعوبة فى الحد على ذلك الوجه ، وقولى وقد لا يباح سببها كالفصة لشرب الخمر ، أريد انه لا يباح لأحد أن يفسد نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر ، بل الفصة حرام مطلقا .

وقال فى المحصول : العزيمة هى جواز الاقدام مع عدم المانع .

نريد عليه أن لكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لأنه يجوز الاقدام عليها ، وليس فيها مانع على رعمه فى المانع ، ولا يمكن أن تكون من العزائم ؛ فإن العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ، ولا طلب فى هذه الأمور لمثل ذلك زمت فى حدى : طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعى ، فنقيد الطلب ليخرج أكل الطيبات ونحوها ، وعدم اشتهار المانع احتراز من الرخصة اذا طلبت ككل المضر الميتة وقصدت بأصل الطلب (٢) ولم أعين الوجوب لأن الماتكية قالوا ان المسجديات المنسوب المسجود عند تلاوتها مراثم ، فقالوا عزائم القرآن لحدى عشرة سجدة ، فذكرت الطلب ليندرج المنسوب والواجب .

(١) ٢١٩ البقرة .

(٢) الاولى أن يكون : وقصدت أصل الطلب . بحذف الياء .

الفصل السابع عشر

في الحسن والقبح

حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع أو ينافره كأنقال الفرقى والتهام الأبرياء وكونهما صفة كمال أو نقص نحو العلم حسن والجهل قبيح ، أو كونه موجبا للمدح أو الذم للشرعيين ، والأولان عقليان اجتماعا والثالث شرعى عندنا لا يعلم ولا يثبت الا بالشرع فالقبح ما نهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه .

وعند المعتزلة هو عقلى لا يفتقر الى ورود الشرائع ، بل العقل يستقل بثبوته قبل الرسل ، وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصديق النافع وقبح الكلب الضار ، أو نظرا كحسن الصديق الضار وقبح الكلب النافع ، أو مظهره لـ لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا ، كصوم آخر يوم من رمضان ، وتحريم أول يوم من شوال .

وعندنا الشرائع الواردة منسجمة للجميع ، لعقلى رايضا لا يثبت حكم قبيل الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم ان كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله ، وخلافا للابهرى من اصحابنا القائل بالحظر مطلقا ، وابى الفرع المتائل بالإبادة مطلقا ، وكذلك قيل بقولهما جملة من المعتزلة فيما لا يطلع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان وأول يوم من شوال . انا قوله تعالى « وما كنا بمعدين حتى نبعث رسولا » (١) نفى التعذيب قبل البعثة فثبتت ملزومة وهو الحكم .

احتجوا باننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة .

قلنا محل الضرورة هو الطباع وليس محل النزاع .

(١) الاسراء .

معنى قولى الأولان متكلمان أحدهما : أنا ، والثاني المعقولة على أن الحسن والتابع بهذين التفسيرين يستقل العقل بأدراكهما من غير ورود الشرائع ، فيدرك العقل أن الاحسان ملائم والانساء مغفرة ، وأن العلم كمال والجهل نقص .

أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب ، فهذا لا يعلم إلا بالشرع منحنيا وبالفعل عندهم ، فمن أنقذ غريقا على فعله إيمان : أحدهما كون الطباع السلية تنشرح له وهذا معنى ، وثانيهما أن الله تعالى يثيبه على ذلك وهذا محل النزاع . وكذلك من غرق انسانا طلبا فيه إيمان أحدهما كونه يثابم منه الطبع السليم وهذا معنى ، وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع ، فهذا تلخيص نحل النزاع .

وكذلك يدرك العقل أن العلم كمال وأن الجهل نقص وإن لم يثبت الله الرسل ، كما يدرك أن خمسة في خمسة وخمسة وعشرين ، وجميع الأحكام العقلية من الحسابات والهندسات ، وكذلك الأمور المادية كالطبيعات وغيرها لا يتوقف تركها على الشرائع ، وكذلك الأمور الإلهية فيها يجب له تعالى ويسمح له عليه أو يجوز في أعماله يكفى فيها العقل ، وأما وقوع أحد مدركي الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ، ولا يتوقف كله على الشرائع ، بل قد يكفى فيه الحواس الخمس أو أحدها ، كما ندرك أن الله تعالى خلق الرائحة في المسك واللون في الطلج والصوت في الجنين والخبثونة في القنذ ، أو بمرائن الأحوال كخجل الخجل ووجل الوجل وغير ذلك .

ولما الثواب والعقاب الملجل في الدنيا أو الأجل في الآخرة أو أحوال الدنيا أو الأحكام الشرعية فإن هذا ونحوه لا يعلم منحنيا إلا بالرسائل الربانية ، وعندهم تدرك الأحكام والثواب والعقاب وكثير من أحوال القابلة بالعقل : فانهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة في النار ، وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة ، وغير ذلك مما هو عندهم من باب المعدل وفروع الحسن والتبع ، ونحن منحنيا هذه الأمور كلها يجوز على الله تركها

ويعلمها ، ولا نعلم وقوعها وعدم وقوعها إلا بالشرائع ، فلا يتبين مندنا بما نهى الله عنه ، والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه ، وعند المعتزلة القبيح هو المشتل على صفة لأجلها يستحق صاحبه الذم ، والحسن ما ليس كذلك ، ومقصودهم بالصفة المفسدة ، ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك ، والاكتفاء بمطلق هذا السبب امران :

أحدهما ان تكون الاعمال الالهية حسنة لصديق عدم النهي عليها ، ويندرج ايضا فعل السامى والغافل والفعال البهائم . ولو قلنا الحسن هو المسبور به لم تدرج الاعمال الالهية لعدم الامر فيها .

وثانيهما : ان ينطبق على قوله تعالى « ليجزيهم الله أحسن ما عملوا » (١) مفهومه ان الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك ، اذا فسرنا الحسن بما ليس منها ، كان انفى رتبة الإبلحة وأعلى رتبة المطلوب ، فيكون المباح الحسن والمطلوب الأحسن والجزاء انما يقع في المطلوب ، فالجزاء انما هو في الأحسن لا في الحسن ، فقد ملأنا الآية بمفهومها ومنطوقها .

ثم المدرك عند المعتزلة في هذه المسألة ان الله تعالى حكيم فيسندل عليه تعالى أعمال المفسد لا يحرما ، وأعمال المصالح فلا يأس بها ، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله ، اذ لو لم يثبت قبله لوقع أعمال المفسد والمصالح ، فالعقل عندهم أدرك ان الله تعالى حكم بتحريم المفسد ، وإيجاب المصالح ، لا لأن العقل هو الموجب ، والمحرم ، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى ، ولئن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيم ، كما يجب له لذاته كونه عليما .

ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيم كونه تعالى بمنصا بمصالح الكمال من العلم المتعلق والقدرة العلية التأثير ، والارادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى . لا بمعنى انه تعالى يراعى المصالح والمفسد ، بل له تعالى ان يضل الخلق أجمعين وأن يهديهم أجمعين ، وأن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم

ما يزيد ، بكل نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل ، والخلاق داثرون بين
نفسه . وعمله ، نعتنا لا يثبت حكم قبل الشرع ، ولا يجب شكر المتعم
الشرع ، وعندهم ذلك كله عطى بالتفسير الذى تقدم من ادراك العقل
لا من حكمه ، والحاكم هو الله تعالى فى الجميع .

ولما كانت هذه فاعلمتم قالوا فى الكذب الضار ان فيه حرك
بالضرورة ، اذ كونه كذبا جهة شبح ، وكونه ضرا جهة قبح ، والصدق
النافع حسن بالضرورة ، لان كونه صدقا جهة حسن ، وكونه نفعاً جهة
حسن ، فلا يدخل للنظر هنا ، بل الصدق الضار مجال النظر لاحتمال ان
يرجع مصلحة الصدق على مفسدة الضرر فيقضى بالحسن ، او بالعكس
فيقضى بالقبح ، او يستويان فيجب التوقف ، وكذلك الكذب النافع ينتسم
الى الانقسام الثلاثة ، فالكذب من العظيم اتبع منه من الحقير ، وفى الشر
الحقير اتبع منه فى حفظ المال الخطير او النفس المؤمنة الزكية ، فلا بد من
النظر فى كل صورة حتى يقضى بحسنها او بقبحها ، او يتوقف فيها ، وقد
يتمذر النظر كآخر يوم من رمضان لا يقدر العقل ان يدرك مرقا بينه وبين
اول يوم من شوال ، بل الشرائع عندهم اذا وردت مرغتهم انه كان فيه
مصلحة ، وفى اول يوم من شوال مفسدة ، فلوها عندهم فلا ضرورة ولا نظر ،
ولا انشرع كالسيف بل منقوض فى الجميع ، وعندهم الشرائع اما مؤكدة فيما تقدم
عليه ، او كاشفة فيما لم يتقدم عليه .

لنا ان العالم حادث ؛ اما ان يكون فيه مصلح او لا يكون ، فان
كان الاول فقد اضر الله تعالى فعل المصلح دهوراً لا نهلية لها ، فلا يقبل
ان الله تعالى يهمل المصلح ، وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الاحكام قبل
الشرائع ولا بمراعاة المصلح ، وان كان العالم ليس فيه مصلح ، وقد فعل
الله تعالى ما لا مصلحة فيه ، فلا يكون العقل جائزاً بان الله تعالى لا يفعل
الا ما فيه مصلحة ، بل يجوز عليه فعل لا حكمة فيه على رأيهم ، وذلك يخبر
فائدة الحكمة بتفسيرهم ، فعذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح
العقليين ، ولم اره مسطوراً ، وقد نقلت فى شرح المحصول طرقاً عديدة من
الاصحاب ، وبينت ما عليها من الاشكال واخرت هذه الطريقة .

اجتجوا بأنه لو لا مراعاة المصالح والمفاسد ، لكان تخييرهم الفعل المعين من بين سائر الأفعال بالحكم المعين من بين سائر الأحكام ترجيحاً من غير مرجح ، لكن لما خصص بعضها بالتحريم وبعضها بالوجوب وبمغبتها بالإباحة ، دل على أن الوجوب للمصالح والتحريم للمفاسد والإباحة لعرو الفعل عنها أو لاستوائها فيه ، وذلك هو المطلوب .

جوابه : أن الأمر كما فكرتم في مراعاة المصالح والمفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب ، ولم يحصل لكم دليلكم إلا أصل المراعاة لا وجوبها ، فنقول بموجب دليلكم .

تنبيه : قول من قال من الفقهاء بأن الأمسـال قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ليس هو موافقاً للمعتزلة ، بل هو من أهل السنة ، غير أنه قبل ذلك لمدارك شرعية ، أما دليل كونها على التحريم متقدماً ، لقوله تعالى « يستألفك هذا أهل لهم » (١) ومفهومه أن المتقدم قبل الحظر هو التحريم ، وكذلك قوله تعالى « أجلت لكم بهيمة الأنعام » (٢) ومفهومه أنها كانت قبل ذلك محرمة ، يدل على أن حكم الأشياء كلها كانت على الحظر ، وأما دليل الإباحة لقوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وقوله تعالى « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (٣) وذلك يدل على أن الآن في الجميع بهيئته المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرائع ، فلو لم ترد هذه النصوص لفسل هؤلاء الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا إباحة .

ونقول المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا بضرنا عدم ورود الشرائع ،
بين جهنا انترق هؤلاء الفقهاء من المعتزلة .

وأما قولي وكذلك قال بقول الأبهري وأبي الفرج جسمية من المعتزلة

(١) ٤ المسألة .

(٢) ١ المسألة .

(٣) ٥٠ طيه .

لما لم يطلع العقل عليه ، فلا شك أن الفئتين سيفتا الدين مثل اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في عسكهم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الأشياء قبل الشرع ، فقيل بالخطر وقيل بالإباحة ، وحسبنا الإمام فخر الدين علما في جميع الأعمال وهو مناف لقواعد الاعتزال من جهة أن القول بالخطر مطلقا يقتضى تحريم اقتلاع الفریق واطمئنان الجائع واكتفاء المريان وذلك تاباه قواعد الاعتزال ، والقول بالإباحة مطلقا يقتضى إباحة القتل والفساد في الأرض ، وذلك تاباه قواعد الاعتزال أيضا ؛ لذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الإمام فخر الدين ، لأن ما لم يطلع العقل على منسده ولا مصلحته لمكن أن يكون محظورا ، ولا نغاة بينه وبين إيجاب ما تعلم مصلحته ، لأنه تصرف في ملك المين بغير إذنه فيكون حراما غائبا ؛ كلخذ مال الغير شاهدا ، وأمكن القول بإباحته وليس فيه إباحة مبسدة معلومة فلا تنقض قواعد القوم بأنه تصرف لا يضر فيه على المسالك الذي هو الله تعالى ، ولا على المنتفع الذي هو العبد ، فوجب أن يكون مباحا كالنزهة على بستان الغير والنظر لنهره وداره .

فمراني بعد وضع هذا الكتاب رأيت كلام أبي الحسين في كتابه المعتمد في أصول الفقه ، وقد حكى من شبهة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد ؛ كما حكى الإمام ؛ فرجعت إلى طريقة الإمام ، وقد قررت ذلك نقلا ويحتمل في شرح المحصول .

واجاب أصحابنا عن مدركي الإباحة والخطر المتقدمين أن من شرط القياس اتحاد باب القيس والمقيس عليه ، فلا تقاس العقليات الا على العقليات ، والمعاديات الا على المعاديات ، والشرعيات الا على الشرعيات . اما العقليات على الشرعيات او المعاديات او بالعكس فلا ، وحينئذ نقول بالخطر في مال الغير والإباحة في النظر لبستائه : أن ادعيتهم أنها عقليات منكم ذلك ، فإنه لا مدرك عندنا الا الشرع ، وأن قلتم هما شرعيان سلبنا ذلك ، فمر أن القياسيين يطلان لأن القيس حكم عقلي اذ هو ما قبل الشرائع ، والمقيس عليه شرعي ، فما اتحد اليك ، فلا يصح القياس .

'ملاحظة : الاستدلال بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى ننبعث برسولنا » (١) لا يتم إلا بمقدمتين ؛ فإما لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف ، لاحتسبال أن يكون المكلف طامعاً فلا تعذيب حيثئذ ، مع أن التكليف واقع ، أو يكون عمى ، غير أن العذاب قد تأخر إلى بعد البعثة ، كما تأخر عن بعد البعثة إلى يوم القيامة ، فلا بد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملاً بالغالب ، فإن الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى « وما وجدنا لأكثرهم من عهد » (٢) وقوله تعالى « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » (٣) فهذه إحدى المقدمتين ، الثانية أنهم لو تركوا لعوقبوا عملاً بالأصل ترتيب المسبب على سببه ، والعصيان سبب العقوبة فيترتب عليه فتنظيم ملازمان هكذا : لو كلفوا لتركوا ، ولو تركوا لعذبوا ؛ فالمعذاب لازم التكليف ولأزم اللازم لازم ، بانتفاء اللازم الآخر يقتضى انتفاء المزموم الأول ، كما أن انتفاء شرط الشرط يقتضى انتفاء المشروط ، فلذلك يلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة انتفاء التكليف قبل البعثة ، وهو معنى قولى : نفي التعذيب قبل البعثة ينبثق ملزومه .

ومعنى قولى محل الضرورة مورد الطباع ، وليس محصل النزاع أن العقل إنما ادرك حسن الإحسان من جهة أنه ملائم للطبع لا من جهة أنه واجب عليه ، وقبح الإساءة من جهة منفرتها للطبع لا من جهة أنه يعاقب عليها ، والضرورة حيثئذ إنما هي في مورد الطباع الذى هو الملاصقة والمنافرة ، لا في صورة النزاع الذى هو الثواب والعقاب .

• • •

(١) ١٥ الإسراء .

(٢) ١٠٢ الأعراف .

(٣) ١١٦ الأنعام .

الفصل الثامن عشر

في بيان الحقوق

فحق الله تعالى لبره ونهيه ، وحق العبد بمصالحة ، والتكليف على ثلاثة أقسام حسب حق الله تعالى فقط كالإيمان ، وحق للعبد فقط كالدينون والأيمان ، وقسم اختلف فيه هل ينبغي فيه حق الله تعالى أو حق العبد كحد القذف ، ومعنى حق العبد المحض أنه أو استقلته المستقل والأما من حق للعبد إلا فيه حق الله تعالى وهو لبره تعالى بفيض ذلك الحق إلى مستحقه .

هذا هو تفسير الحقوق باعتبار اصطلاح العلماء ، فإذا قالوا الصلاة حق لله تعالى أنها يريدون أنه أوجبها ولم يريدوا صورة الفعل ، وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو « أن السائل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعبدوه ولا يشركوا به شئنا ، قال فما حق العباد على الله قال إذا عملوا ذلك أن لا يعذبهم » ففسر حق الله تعالى بعبادهم لا بغيره تعالى بذلك العمل ، فقال أن يعبدوه ، فيحتل أن يكون أراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هي مأمور بها وهو الظاهر ، لأن العمل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة ، فلا بد في العبادة أن يقصد بها أمر الله تعالى وابتثاله ، ويحتل أن يكون حذف الأمر وهو مراده تنقيده خفيته تعالى أمره بأن يعبدوه ولا يشركوا به شئنا ؛ فحذف الأمر وحرف الجر ؛ أو يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الأمر مجازا لا لأنه حذف الأمر .

واختلف العلماء في حسد القذف فقول هو حق للعبد لأنه جنسية على عرضه وقيل حسب حق الله تعالى ؛ كما نقول في الأعضاء أن حفظها هو حق لله تعالى ؛ كذلك الأمراض ، ولو أذن قصد في عضو من أعضائه لم يصح أدنه . والقول الثالث الفرق بين أن يصل إلى الإمام بمقتضى حق الله تعالى لوضوئه لتأنيبه ، وإن لم يصل إلى الإمام كان حسدا للعبد فيصح استتابه .

الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمساواة والمباينة واحكامها

الحقائق كلها اربعة اقسام اما متساوية وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ، كالرجم وزنا المحصن ، واما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والجزية ، واما اعم مطلقا واخص مطلقا وهما اللذان يوجد احدهما مع وجود كل افراد الآخر من غير عكس كالفسل والانزال المعبر ، فسان الفسل اعم مطلقا ، والانزال اخص مطلقا ، واما كل واحد منهما اعم من وجه واخص من وجه ، وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر ويدونه كحل النكاح مع ملك اليهين ، فيوجد حل النكاح بدون ملك اليهين في الفرائز ، ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطوعات الامة من الاماء ، ويجتمعان ممسا في الامة التي ليس فيها مانع شرعي ، فيستدل بوجود المساوى على وجود مساويه ويعدمه على عدمه ، ويوجد الاخص على وجود الاعم ، وينفي الاعم على نفي الاخص ، ويوجد المبين على عدم وجود مبسطة ، ولا دلالة في الاعم من وجه مطلقا ، ولا في عدم الاخص ، ولا وجود الاعم .

دليل الحصر ان المعلومين اما ان يجتمعا او لا . الثاني : المتساويان . والاول لا يخلو اما ان يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر او لا ، الاول المتساويان والثاني ان يصدق احدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الاعم مطلقا ، والاخص مطلقا ، والا لهما الاعم من وجه ، والاخص من وجه ، مثلتها بهذه المثل الفقهية لانها اثرب اطلبة العلم ، وامثلتها انشا بالموارد العقلية . المتساويان كالانسان ، والاضاحك بالقوة ، يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ؛ فلا انسان الا وهو ضاحك بالقوة . ولا ضاحك بالقوة الا وهو انسان ، ونعني بالقوة كونه قابلا له ولم يقع ، ويقابله الضاحك بالفعل ، وهو المباشر للضحك ، والمتباينان كالانسان والفرس ، لهما هو انسان ليس بفرس ، وما هو فرس ليس بالانسان ؛ فيلزم من صدق احدهما

على محل عدم صدق الآخر ، والأعم مطلقا والأخص مطلقا كالحيتوان والإنسان ،
فالحيتوان صادق في جميع أفراد الإنسان ولا يوجد الإنسان بدون الحيتوان .
البيسة .

والأعم من وجه ضابطه أنها يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد
منهما بصورة ؛ - الحيتوان والأبيض ، فإن الحيتوان وجسد بدون الأبيض في
السودان ، ووجد الأبيض بدون الحيتوان في الجبر والحجر الأبيض والثلج ،
واجتماعا معا في الحيوانات البيضاء ، فلا يلزم من وجود الأبيض وجود
الحيتوان ، ولا من وجود الحيتوان وجود الأبيض ، ولا من عدم أحدهما عدم
الآخر ، فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا في وجوده ولا في عدمه .

بخلاف الأعم مطلقا : يلزم من عدم الحيتوان عدم الإنسان ، ومن وجوده
الإنسان الذي هو الأخص وجود الحيتوان ، ولا يلزم من عدم الأخص عدم
الأعم ، لأن الحيتوان قد يبقى موجودا في النرس وغيره من أنواعه . فائدة
هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض ، وتمثيل المتساويين
بالرجم وزنا المحصن بناء على أن اللائح لا يبرجم ، أما لو فرضنا على أنه يبرجم
كان الرجم أعم من الزنا عموما مطلقا ، كالفصل والانزال المعتبر ، فإن
الفصل أعم مطلقا لوجوده بدون الانزال في انقطاع دم الحيض ، والتقاء
الختانين ، وغير ذلك من أسباب الفصل .

الفصل العشرون

في الملاحظات

الملاحظات كلها أربعة اشتمل نقضان ، وهما اللذان لا يجتمعان
ولا يرتفعان كوجود زيد وعنه ، وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان
كالحركة واللون ، وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن اجتماعهما مع

**الاحتلاف في الحقيقة ، كالسواد والبياض ، ومثلان وهما اللذان لا يجتمعان
ويمكن ارتفاعهما مع التساوى في الحقيقة كالبياض والبياض .**

دليل الحصر ان المعلومين اما ان يمكن اجتماعهما او لا ، فان امكن فهما
الخلافتان ، وان لم يمكن ، فلما ان يمكن ارتفاعهما او لا . الثاني التقيضان
والاول لا يخلو اما ان يخطئا في الحقيقة او لا ، الاول الضدان ، والثاني
المسلان .

سؤال : كيف يقال في حصد الضدين انها يمكن ارتفاعهما ، والحركة
والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم ، والحياة والموت لا يمكن
ارتفاعهما عن الحيوان ، والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما عن الحي ؟

جوابه : ان امكان الارتفاع اهم من امكان الارتفاع مع بقاء المحل ،
فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجبلة ، وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع
المحل ، نقبل العلم لا متحرك ولا ساكن ، ولا من العالم حي ولا ميت ولا عالم
ولا جاهل نصح الحصد .

ملاحظة : الخلافتان قد يتمنر ارتفاعهما لخصوص حقيقة غير كونهما
خلافتين ، كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته ، وقد يتمنر انترافهما
كالعشرة مع الزوجية خلافتان ، ويستحيل انترافهما ، والخمسة مع الفردية ،
والجوهر مع الاكوان ، وهو كثير ، ولا تناق بين امكان الانتراف والارتفاع
بالنسبة الى الذات ، وتمنر الارتفاع بالنسبة الى امر خارجي عنها .

ملاحظة : حصر المعلومات كلها في هذه الاربعة الانقسام حقا لا يخرج
منها شيء الا ما توحد الله تعالى به وتفرده به فانه ليس ضد الشيء ولا نقبضا
ولا مثلا ولا خلافا لتمنر الرفع ، وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى
لتمنر رفعها بسبب وجوب وجودها :

البَابُ الثَّانِي

فِي مَعْنَى هَرَوَّةٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْفَتْوَى

الْوَاوُ لِمَطَقِ الْجَمْعِ فِي الْحُكْمِ دُونَ التَّرْتِيبِ فِي الزَّمَانِ

قَالَ جِبَاعَةُ مِنَ الْكُوفِيِّينَ أَنَّهُمَا لِلتَّرْتِيبِ ، لَنَا تَوَلَّى تَعَالَى « ادْخُلُوا
البَابَ سَجْدًا وَقُولُوا حِطَّةً » (١) وَقَوْلُهُ تَعَالَى « وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ »
وَالْقِصَّةُ وَاحِدَةٌ فَلَوْ كَانَتْ لِلتَّرْتِيبِ لَزِمَ التَّنَاقُضُ وَهُوَ مُحَالٌ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى
حِكْمِيَّةٌ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ « وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَى وَمَا
يَهْدِيَنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَنَا بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ » (٢) فَلَوْ كَانَتْ لِلتَّرْتِيبِ لَكَانُوا مُعْتَرِفِينَ
بِالْحَيَاةِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْبَعْثِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، وَقِيلَ فِي هَذِهِ آيَةٌ أَنْ الْمُرَادَ
نَمُوتُ كِبَارَنَا وَتَوَلَّدَ صِغَارُنَا فَنَحْيَا ، فَلَا يُلْزَمُ الْإِعْتِرَافُ بِالْبَعْثِ عَلَى الْقَوْلِ
بِالتَّرْتِيبِ ، وَالظَّاهِرُ مِنَ اللَّفْظِ هُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ ، وَإِنْ مُرَادُهُمْ نَحْيَا وَنَمُوتُ ،
وَالْوَاوُ لَا تَعِيدُ التَّرْتِيبَ ، وَلَئِنْ الْوَاوُ قَدْ تَنَحَّلَ فِيمَا لَا يُمْكِنُ التَّرْتِيبُ فِيهِ كَقَوْلِنَا :
تَضَارَبَ زَيْدٌ وَعَمْرُوٌ ، وَلَا تَرْتِيبَ فِي ذَلِكَ ، فَعُدَّ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ لِلتَّرْتِيبِ
اِحْتِجَاجًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « بَشَسَ الْخُطِيبُ أَنْتَ » لَنَا قَالَ
الْخُطِيبُ : مَنْ يَطْعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ نَعْدُ رَاقِدٌ وَمَنْ يَعْصِيهِمَا نَعْدُ قَوِيٌّ ، وَآمَرَ
بِأَنْ يَقُولَ مَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ نَعْدُ قَوِيٌّ ، وَلَوْلَا أَنْ الْوَاوُ لِلتَّرْتِيبِ لَمَا كَانَ
بَيْنَ الْكَلِمَتَيْنِ فَرْقٌ ، وَلَسَا سَمِعَ عَمْرًا يَقُولُ اللَّهُ سَمِعَهُ الشَّاعِرُ يَقُولُ :

كَلَى الْخُطِيبِ وَالْإِسْلَامُ الْبَرْدُ نَاهِيَةٌ

(١) ٥٨/ البقرة ١٥.

(٢) ٢٤/ الأجنحة ١٥.

قال له لو قدمت الاسلام على الشيب لأجزئك ، ولولا انها الترتيب
كما كان بينهما فرق .

والجواب عن الأول ان الترتيب له سبيلان أداة لفظية وحقيقة زمانية ،
فاللفظية نحو الفاء وثم ، والحقيقة الزمانية هي ان اجزاء الزمان مرتبة
بذاتها ، فلا يقع الحال قبل المسافى ، ولا المستقبل قبل الحال ، ولا حين
الا قبل حين بعده ، ويعد حين قبله ، واجتماع الزمان جلاله ، غالبا كانت
اجزاء الزمان مرتبة هكذا بعينها قبل بغض ، والواقع في المرتب مرتب ،
وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق ، فالمنطوق به أولا متقدم للواقع زمانه
على المنطوق به آخره لتأخر زمانه ، ولذلك انا تقدم الفعل على الفاعل
لشرحه بالحقيقة الزمانية فقط ، فنقول انشد انبنى حسبان بن ثابت ،
ولا لغز مرتب هنا ، بل الزمان فقط ، اذا تقرر هذا فنقول اذا قال الخطيب
وهن يوصى الله ورسوله ، فقد حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية ، عندنا ، وانجه
متب الخطيب عند عددها ، فام قائم ان الترتيب لأداة لفظية ؟ بل كما
ذكرنا ، وهو مجمع عليه ، وما ذكرتموه مختلف فيه ، وانسقة كلام الشارع
للبنف في عليه أولى . وهو الجواب عن الثاني .

مأثورة : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن احدكم حتى
يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما » فقد جمع بينهما في التسمية
كما جمع الخطيب ، فما الفرق وما الجواب ؟

الجواب من وجهين : أحدهما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام
... فقدم الله روحه رب العالمين : ان منصب الخطيب رتبة قبل لازل و...
نطق بهذه العبارة فقد يتوهم غوه لبتد... انه اما جمع بينهما في التسمية
لانه أهمل الفصل بينهما في التسمية والذوق ، لذلك امكن لسانه من ايهام
التسوية ، ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الاجلال والبعد
عن الوهم والظن ، فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام ايهام
التسوية .

وثانيهما : ذكره بعض الفضلاء فقال : كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة ، وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضح الضمير ، بل الضمير هو الحسن ، وكلام الخطيب جملتان أحدهما مدح والآخرى ذم ، فذلك حسن منه استعمال الظاهر مكنى المستترات .

والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحو سها فسجد .

قال الإمام مخر الدين : الفاء للتعقيب بحسب الامكان ، احترازاً من تولهم دخلت بغداد بالبصرة . فانه اذا كان بينهما ثلاثة ايام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة ، او بعد خمسة او اربعة فليس بتعقيب ، ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة ان يكون ثابته بالزمن الفرد فذلك مستحيل ، فلا يكون الا وسع له .

وتوانا للتعقيب احتراز من (ثم) فانها للترخي والتسبب ، كما في توثيق سها فسجد ، وسرق فقطع ، وزنا فخرج ، اي هذه المعاني اسباب لما بعدها ، والدليل على انها للترتيب انها يجب دخولها في جراب الشرط اذا كان جملة اسمية نحو : من دخل دارى فله دينار ، قال النخاعة او لم يقل (فله) بل قال (له) ، بغير فاء لكان اقراراً بالدينار ولزمه فاعبه له ، ولم يكن تعليلاً للدينار على دخول الدار ، وكان الشرط المتكسب يبقى لغواً بشر جواب . وكذلك ان دخلت الدار فانت طلاق لو فانت حر ، لو حذف الفاء طلقت وعق العبد في الحال ، لان الموجب لتعليق الطلاق انها هو الفاء في الجملة الاسمية ، فاذا عدمت انقطع الكلام عما قبله فصار انشاء لا تعليقاً ، من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الارادة وانفتياً ، فاذاً تجانست الفاء هي التي ترتب دل على انها للترتيب .

وتم للترخي

هذا حققتها ؛ فتقتضى ان ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة ، بخلاف الفاء ، وقد تستعمل لترخي الترتيب دون الزمان من باب جواز

التسبيبه ، كقوله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » (١). مرتبة الايمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الاطعام والاعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم ، وكذلك قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٢) فان السجود وان وقع أولا لكن رتبته كانت اشرف مرتبته متراخية . وكذلك قول الشاعر :

ان من ساد ثم ساد ثبوته ثم قد ساد قبل ذلك جده

ما بعد ثم هو قبل ، غير ان المقصود هو التراخي في الرتب ، فيتمدد ان اياه كان اعظم رتبة منه ؛ وجده كان اعظم رتبة من ابيه ، فهذا المحسن للفظ ثم .

وحتى والى للغاية .

نحو يمتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة ، او سرت حتى دخلت مكة ، واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل يتدرجان في المخيا ام لا ؟ على أربعة اقوال : ثلثها الفرق بين ان تكون الغاية من الجنس متدرج ام لا فلا تدرج ؛ فان كان المبيع زمانا والشجرتان زمانتان اندرجتا ، والا فلا . الرابع : الفرق بين ان يكون الفصل بينهما امرا حسيا كما في قوله تبارك وتعالى : « ثم اتوا الصيلى الى النيل » (٣) فلا يتدرج لان الظلام يتميز عن النهار بالبصر ، او لا فيندرج كما في قوله تعالى « وايدىكم الى المرافق » (٤) هذه الأربعة لمنقلا في انتهاء الغاية ، وأما ابتداؤها فلا انقل فيه الا قولين .

ملاحظة : المخيا لا بد ان يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته ، لماذا قلت سرت الى مكة من مصر ، فلا بد ان تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر قبلها ، اما ما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية ، لذلك قال بعض علماء الحنفية ان

(١) ١٧ البسند .

(٢) ١١ الامراف .

(٣) ١٧٨ ا بكرة .

(٤) ٦ المسائدة .

العامل في قوله تعالى : « إلى المرافق » ليس هو اغسلوا ايديكم ، لأن غسل اليد لا يثبت الا بعد غسل المرافق ، لأن اليد اسم لها من لايظ إلى الأصابع ، وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا من تكرره ، بل التثبيت أبطلكم إلى المرافق ، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل ، والترك ثبت قبل أبطلكم إلى المرافق ، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل ، والترك ثبت قبل المرافق وتكرر إلى المرافق ، وتترع على هذا أن الغاية لا تدخل في الغاية ، فلا تدخل المرافق في الترك ، فيفصل مع المفسول ، وهذا بحث حسن .

فائدة : حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ، ينبغي أن يحمل على (إلى) دون (حتى) بسبب تضاهر قول النحاة على أن حتى لها شروط : أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها ودخلا في حكمه وآخر جزء منه ، أو متصلا به ، فيه معنى التعميم أو التحقير ، فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم ، فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى ، بل يندرج ليس الا ويحمل الخلاف على (إلى) ، لأنه ليس فيها نقل يعارضنا .

و (في) الفخرية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم « في النفس المؤمنة مائة من الأبل » .

كونها للسببية فنكره جماعة من الأدياء ، والصحيح ثبوته ، فإن النفس ليست ظروفا للأبل ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الأسراء « لم أريت في النار امرأة حبرية مجل بروحها إلى النار لأنها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها » معناه بسببها لأنها ليست في الهرة ، ومنه « أحب في الله وأبغض في الله » أي أحب بسبب طاعة الله وأبغض بسبب معصية الله .

واللهم للتمليك نحو المال تزيد ، والاختصاص نحو هذا ابن يزيد ، والاستحقاق نحو السرج للذبة ، والتمثيل نحو هذه العقوبة للثاديب ، والتأكيد نحو أن زيدا لقائم ، والقسم نحو قوله تعالى « لنفسما بالنفسية » (١)

فَسَلِبُكَ الْمَلِكُ أَنْ يَضْلِكَ مَا يَقْبَلُ الْمَلِكُ أَنْ يَقْبَلَهُ ، فَيَفِيدُ الْمَلِكُ ، وَهَذِهِ
ثَانِيَةُ الْعَبْدِ يَدُلُّكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ « مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ »
وَالْمَوَاطِنُ فِي ذَلِكَ ثَلَاثَةٌ : وَمَوَاطِنُ لَا يَقْبَلُ الْمَلِكُ نَحْوُ الْمَسَالِ لِلْجَلِّ ، وَمَوَاطِنُ
يَقْبَلُ الْمَلِكُ وَهُوَ ذَمِّ نَحْوِ الْمَسَالِ لَزَيْدٍ ، فَيَفِيدُ الْمَلِكُ فِي الثَّانِي أَجْبَاعًا وَعَنْهُ
فِي الْأَوَّلِ أَجْبَاعًا ، وَمَوَاطِنُ غَيْرُ مَعِينٍ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى « أَنَّمَا الْمَسْنُونَاتُ
الْفُقَرَاءُ » (١) الْآيَةُ مِمَّنْ لَاحِظٌ قَبُولَ النَّوْعِ لِلْمَلِكِ قَالِ الْإِمَامُ لِفَذَلِكَ ، وَمَنْ لَاحِظٌ
عَسَمُ الدَّعِيَيْنِ وَعَسَمُ الْحَصْرِ قَالَ تَهْلِكُ غَيْرُ الْمَحْصُورِ لَا يَتَصَوَّرُ جَمْعُهُمَا
لِلِاخْتِسَاسِ . فَالْوَاحِدُ وَالْعَدَدُ الْمَحْصُورُ مُتَقَيِّمٌ عَلَيْهَا فِي إِفَادَةِ الْمَلِكِ ، وَغَيْرُ
الْمَحْصُورِ مُضَلِّكٌ فِيهِ ، وَقَوْلُنَا فِي الْإِخْتِسَاسِ : هَذَا ابْنُ لَزَيْدٍ أَوَّلَى مِنْ تَوَلَّيْنَا
أَبَ لَزَيْدٍ فَإِنَّ الْأَبَ لَا يُلْزَمُ الْإِخْتِسَاسُ بِهَذَا الْإِبْنِ ، فَقَدْ يَكُونُ لَهُ أَوْلَادٌ أُخَرُ ،
وَلَمَّا الْإِبْنُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا الْأَبُ وَاحِدٌ ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِسْنَحِقَاقِ وَالِاخْتِسَاسِ أَنْ
الْإِسْنَحِقَاقُ أَحْسَنُ ، فَإِنَّ مَضَابِلَهُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْعَادَةُ ، نَحْمَا شَهِدَتْ لِلدَّرْسِ
بِالسَّرِّجِ وَالْحِمَارِ بِالْبُرْذَعَةِ وَالِدَارِ بِالْبَابِ ، فَهَذَا هُوَ الْإِسْنَحِقَاقُ . وَقَدْ يَخْتَصُ
أَلْشَيْءُ بِأَلْشَيْءٍ مِنْ غَيْرِ شَهَادَةٍ عَادَةٍ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ لَوَازِمِ الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ لَهُ
وَأَدَّ نَحْمَا نَقُولُ فِي الدَّرْسِ مَعَ السَّرِّجِ .

وَالْبَاءُ لِلِاصْطِقَاقِ نَحْوُ مَرَرْتُ بِزَيْدٍ ، وَالِاسْتِعَانَةُ نَحْوُ كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ ،
وَالْتَعَلُّيلُ نَحْوُ سَعِدَتْ بِطَاعَةِ اللَّهِ ، وَالتَّبْعِيضُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ ، وَهُوَ يَنْكَرُ عِنْدَ
بَعْضِ أَلْمَسَلَةِ الْمَلْفَةِ .

بَقِيَ الْمَسَاحِبَةُ نَحْوُ خَرَجَ زَيْدٌ بِثِيَابِهِ ، وَبِمَعْنَى (فِي : نَحْوُ سَكَنْتُ بِبَصَرٍ ،
وَالْقَائِلُونَ بِالتَّبْعِيضِ أَشْهَرُ طَرِيقًا أَنْ تَدُونَ مَعَ فَعَلٍ بِتَعْدِي بِنَفْسِهِ ، حَتَّى لَا يَكُونَ
لِتَعْدِيَةِ ، وَزَعَمُوا أَنَّ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ » (٢) مَنْ
الْعَرَبُ يَقُولُ مَسَحَتْ رَأْسِي وَمَسَحَتْ بِرَأْسِي ، فَلَمْ يَبْقَ فَرْقٌ إِلَّا التَّبْعِيضُ ،
وَلَيْسَ تَفْذَكَ ، بَلْ يَقُولُ : (مَسَحَ) لَهُ مَفْعُولَانِ يَتَعَدَّى لِأَحَدِهِمَا بِنَفْسِهِ وَالْآخَرُ
بِالْبَاءِ ، وَلَمْ تَخْرِ الْعَرَبُ بَيْنَ الْمَفْعُولَيْنِ فِي هَذِهِ الْبَاءِ ، بَلْ هِيَ تَنْتَهِي لِمَا
هُوَ أَلَمُ الْمَسْحِ ، فَمَاذَا قَامَتْ مَسَحَتْ يَدِي بِالْحَسَائِلِطِ الْمَلَطُوبَةِ الْمَسْوُوحَةِ عَلَى

(١) التَّوْبَةُ .

(٢) الْمَائِدَةُ .

بك ، والحائط هو الآلة التي أزلت بها من يدك ، وإذا قلت مسحة الحائط
ببدي مالتى المزال هو على الحائط ، وبك هي الآلة المزالة ، وكذلك مسحة
يدى بالتدليل ، التدليل آلة ، والتدليل يدي ، فالتدليل إنما وقع في التذليل
لا في يدك ، هذه قاعدة عربية ، ولم تخر العرب في ذلك ، وحيث قلت العرب
مسحت رأسي ، فالتشء المزال إنما هو عن الرأس ، وحيث قالت برأسي ،
فالتشء المزال من غيرها وقد أزيل بها .

ولنا قاعدة أخرى اجتماعية وهي إن الآلة اجتمعت على أن الله تعالى
لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء ، بل أوجب
علينا أن ننقل رعلوية أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الوضوء ، وعلى هذا
يتعين أن يكون الرأس آلة مزالة عن غيرها ، لا لأنها مزال عنها ، فيتميم
الباء فيها للتعدية ؛ لأن العرب لا تعدى مسح للآلة بنفسها بل بالياء ،
فالباء ليست للتبويض في الآلة بل للتعدية . لأنها على زعمهم لا تكون
للتبويض إلا حيث يتمدى الفعل بنفسه .

وأما للتخيير نحو قوله تعالى « هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام
مساكين أو عقل ذلك صيلا » (١) أو للإباحة نحو أصحاب الفقهاء أو الزهاد ،
وله الجمع بينهما بخلاف الأول ، أو للشك نحو جاعى زيد أو عمرو ، أو
للإبهام نحو جاعى زيد أو عمرو ، وكنت عالما بالآتي منها وإنما أردت
التفويض على السامع ، بخلاف الشك ، أو للتبويض نحو المندى أما زوج
أو فرد ، أى هو متنوع إلى هذين النوعين .

يصح الإبهام والإيهام بالياء موحدة من تحتها والياء بالفتن من تحتها ،
لأن التصود التفتيس على السامع ، وأنت في الشك لا تعلم الآتي منها ،
وهذه مروق بحسب كل واحدة منها على حدته ، والفرق بين التخيير والإباحة
والثلاثة الباتية أن الثلاثة الأخيرة لا تكون إلا في الخير ، والتخيير والإباحة

لا يكونان الا في الأمر بهذا فرق علم ، والفرق الأول خاصة ، ومن التنويع قولنا العالم لما جهاد او نبئت او حيوان ؛ اى هو متنوع الى هذه الأنواع الثلاثة .

و (ان) وكل ما تضمن معناها : للشرط نحو ان جاء زيد جاء مبرو ، ومن دخل دارى فله درهم ، وما تصنع اصنع ، و اى شىء تفعل افعل ، ومتى اطعت الله سمعت ، واين تجلس اجلس .

(اذا) تتضمن معنى الشرط ايضا نحو اذا جاء زيد فكرمه ، وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى « والليل اذا يقضى والنهار اذا تجلى » (١) اى اتسم بالليل في حالة غشيته والنهار في حالة تجليه ، نهى ظرف محض ، واذا كانت للشرط تقبل ان يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو اذا زالت الشمس فصل ، فزوالها معلوم الوقوع ، واذا جاء زيد فاكنتى ؛ فنجيئه مشكوك في وقوعه ، ولا يعلق على ان الا المشكوك في وقوعه فلا يقال ان زالت الشمس فصل .

ملاحظة : تد وتعت (ان) في كتاب الله تعالى في غير ما وضع مع ان الله بكل شىء عليم لعل ذلك مجاز ، لفقدان الشرط لم لا ؟ والحق انه حقيقى لا مجاز ؛ لان القرآن عربى ، ومعنى ذلك انه لو نطق بهذا الكلام عربى لكان وضعه ان يكون شلكا والله تعالى وضع القرآن ونظمه كما نظمه العرب ، ان لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الاعجاز ، فاذا قال الله تعالى « وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا » (٢) لو تكلم بهذا الكلام عربى لكان وضعه الشك فيه ؛ فما استعملت (ان) الا في موضعها .

ملاحظة : التاميق ينقسم اربعة اقسام مطلق على مطلق نحو ان جاء زيد فأكرمه ؛ علق مطلق الاكرام على مطلق المجيء ، وعام على نحو كلمنا دخلت الدار فكل عبد لى حر ، لكل دخلة معلق عليها ، وعق كل مبد معلق على كل دخلة ، وعلم على مطلق نحو ان دخلت الدار فكل مبد لى حر ،

(١) ١ الليل .

(٢) ٢٣ البقرة .

ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فانت حر ، مطلق حريته على كل فرد من أفراد الأئمة التي يتبع الدخول فيها :-

وينشأ من هذه القاعدة فوائد جلية عظيمة .

منها : ان اليقين تنحل بالمرّة الواحدة في قولنا : متى دخلت الدار فانت طالق ، فدخلت مرارا لا تطلق الا مرة واحدة ، وان كان الاصوليون والفقهاء نصبوا على ان متى وحيث وأين من صيغ العموم ، لان المعلق عليه وان كان عاما الا ان المعلق مطلق ، فدخلت اليقين بالمرّة ، ومنها الفرق بين قول الفقهاء : اذا قال كلما دخلت الدار فعلى درهم ، وبين قولهم اذا قال : ان دخلت الدار لو متى دخلت الدار فعلى درهم ؛ ان لزوم الدرهم يتكرر في الأول دون الثاني ، بسبب انه في الأول دون الثاني ، بسبب انه في الأول مطلق على علم فيتكرر ، وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر ، ولذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى ما وان واذا .

ومنها ان (اذا) وان كانت مطلقة في الزمان مثل (ان) لكنها تدل على الزمان مطابقة لانها من اسمائه (وان) وان كانت مطلقة في الزمان مثل اذا الا انها لا تدل على الزمان الا بطريق الالتزام ؛ لانها لم توضع للزمان بل لربط امر ما بما دخلت عليه ، وذلك لايد فيه من الزمان ؛ فدخلت على الزمان التزاما . وبالجلة هذه قاعدة شريفة يعلم منها مباحث كثيرة في الأصول والفروع فينبغي ان تضبط ..

(ولو) مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد اكرمه ، وهي تدل على انتفاء الشيء لانتهاء غيره ؛ فمتى دخلت على ثوبتين فيها نغيان ، او على ثوبتين فيها ثبوتان ، او على ثبوت ونفي فقلت ثبوت ونفي ثابت

من خصائص الشرط ان يدخل على المستقبل ليس الا كما تقدم ان عشر حقائق تتعلق بالاستقبال : منها الشرط وجزاؤه ، (ولو) تدخل على الماضي نحو لو زرتني لمس زرتك اليوم ، فينبغي ان لا تكون للشرط ، لكنها فيها ربط جملة بجملة فاشبهت الشرط من هذا الوجه ، فتدل لها حرف شرط . مثال دخولها على التثنيين قولك لو لم ياتني زيد لم اكرمه ، فيدل كلامك على انه اناك واكرمه ، ومثال التثنيين لو جاءني زيد اكرمه ، فاما لو لم ياتني زيد فمبعدة . فمعد

أنك وما عتبه ، والثبوت ، والنتى نحو قولك أو ألتى زيد لم أعتبه يقتضى
أنه ما أنك وقد عتبه .

وعلى هذه القاعدة أشكل قوله عليه الصلاة والسلام : « نعم العبد
سهيب ؛ لو لم يخف الله لم يعسه » (١) يقتضى أنه خاف وعسى ، وذلك ثم
والكلام سبق للمدح وأبعد طوره عن المعساة ، وهى قد خلقت على تعيين
فبتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم ، فقال ابن عصفور (لو) ههنا بمعنى
أن ، (وان) إذا خلقت على تعيين لا يكونان ثبوتين ، فلا يلزم الحضور
المقدم ، وقال : « خبر وشاهى : أصل (لو) أنها هى الربط فقط ، وانقلاب
النتى للثبوت أو الثبوت للنتى ، أنها جاء من العرف ، والحديث جاء
بمعاودة اللفظ دون العرف : وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام — رحمه
الله — أن السبب الواحد إذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه .
وإن كان له سببان لا يلزم من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه ، لأنه يثبت مع السبب
الأخر ، وغائب الناس أن طاعتهم لله تعالى للخوف ، فانهم إذا لم يخافوا
عضوا ولا يطيعوا ، فأخبر عليه الصلاة والسلام أن سببيا اجتمع في حقه
سببان : الخوف والإجلال لله تعالى : فلو انتنى الخوف لم تصدر منه المعساة
لأجل الإجلال ، فلو لم يخف الله لم يهسه ، وهذا غاية المدح ،
كما تقول لو لم يمرض زيد لمات ، أى بالهرم ، فانه سبب آخر الموت ،
وحيث قلنا يلزم من النفى الذبوت إذا كان للفعل سبب واحد ، فكلام النعاه
محصول عليه .

ملحظة : قال ابن بهش — فى شرح المقام — (أو) يكون بمعنى (أن)
تقول : « عجبني لو قام زيد ؛ أى قبله ، ومنه قوله تعالى « ودوا أسر ندهن
تدهن فبدهن » (٢) وقوله تعالى « ود كثير من أهل الكتاب أو يردونكم من بعد
إيمانكم كفارا » (٣) ، فالفعل هو لو وما بعدها ، ونظا الفاعل فى المثال الأول
وهو غريب .

(١) أظن أنه من كلام عمر رضى الله عنه .

(٢) ٩. التيسر .

(٣) ١٥٦٠ . البقرة ،

ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لأجل أن لا نفتى النفي الكائن مع لو فصار ثبوتاً ، والا فحكم لو لم ينتقض ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » يدل على انتفاء الأمر لوجوده المشقة المرتبة على تقدير ورود الأمر .

الأصل فيها تدخل عليه لو مما هو ثبت في ظاهر اللفظ أن يكون منفيًا في المعنى ، فلما كان منفيًا في المعنى (ولا) حرف نفى ، والنفي إذا دخل على النفي مسار ثبوتاً فلا جرم كان اسم لولا وجوداً ؛ فقلنا: تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ، ونفى جواب لولا يحكم على مناه بالنفي ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضى ثبوتاً ؛ فهذا تقرير كون حكم (لو) لم ينتقض .

وقاى على تقدير ورود الأمر : قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره أيس هو كما يفهمه أكثر الناس : أن المراد وجوده بالفعل كما نـ قول عمر رضى الله عنه « لولا على لهلك عمر » (١) فعلى موجود حقيقة . والوجود في لولا أعم من كونه واقعاً ، فإن المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع ، وإنما هي واقعة على تقدير ورود الأمر ، وذلك التقدير لم يقع ولا يقع ، فقصدت إلهام هذا المعوم .

و (بل) لإبطال الحكم عن الأول وإيجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمرو ، وعكسها (لا) نحو جاء زيد لا عمرو ، ولكن فلاشتراك بمبدأ الجحد نحو ما جازى زيد ولكن عمرو ، ولابد من أن يتقدمه النفي في المقدمات ، أو يحصل تناقض بين المركبات .

أصل (بل) لإبطال الحكم عن الأول ، وقد تستعمل مجازاً للإطراب من الحديث في الجدل ، فهي لإبطال الخبر عنه ، وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازاً لما بين الخبر والخبر من التناقض ، والارتباط كقوله تعالى

(١) أى لولا علم على ، وكان رضى الله عنه من أكابر الصحابة بقصد كان عمر يستفتيه . انظر ذلك مفصلاً في مقدمة ابن القيم في كتابه « أسرار الموتى » بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

« بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها معون » (١) لم تبطل شيئا مما أخبر عنه تعالى ، بل معنى ، بل يكفى الحديث في هذه القصة ولتدخل في قصة أخرى ، وكذلك قوله تعالى « بل الذين كفروا في تكذيب » (٢) للاضراب من الخبر فيما تقدم دون المخبر عنه ، والتناقض بين المركبات مثل تلك مسافر زيد لكن عمرو مقيم ، فالأقابلة تنافض السفر ، وكذلك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو ، فان قلنا مسافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين السفر والفقه ، فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (٣) .

والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر ، ولذلك قلنا ان المراد بقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (٤) الإظهار دون الحيض لأن الطهر مذكر والحيضة مؤنثة ، وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعداد مذكرا لا مؤنثا .

هذا من الثلاثة الى العشرة ، ايا الواحد والاثنان فأكثرت العرب نهيها بلفظ الجنس والواحد والتثنية ، فيحصل لفظ واحد والمعدد والمعدد معا ، اعنى الوحدة والجنس ، والتثنية والجنس ، يقولون رجل ورجلان فيتمين المقصود ، واما رجسال فيحتل الثلاثة وغيرها من مراتب الأعداد فلا ينضبط المراد ، فأتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا : ثلاثة رجسال وثلاث نسوة ، فذكروا مع المؤنث لئلا يجتمع تانيثان أحدهما في العدد والآخر في المعداد ، واثبتوا المذكر لضرورة الفرق ، والأمر كذلك الى العشرة ، فيجربى الأحد عشر والاثنى عشر على تانيث المؤنث وتذكير المذكر ، كما قلنا قبل الوصول الى التركيب مع العشرة ، ومن الثلاثة عشر الى التسعة عشر يكون

(١) ٦٦ النمل

(٢) ١٩ البروج .

(٣) انظر معاني هذه الأدوات تفصيلا في كتب النحو ولم اعلق عليها

بالاضاف ان هذا ليس بكالاه

(٤) ٢٢٨ البقرة .

الكلام له صدر وهو ما دون العشرة وعجز وهو العشرة ، فلما الصدر فيجري الحال فيه كما كان قبل العشرة من تفكير المؤنث وتانيك الذكر فلا تنتقض قاعدته ، ولما عجز الكلام وهو العشرة يخالف صدره ، فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر ، فنقول جاعلي خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ، ولا تزال كذلك الى التسعة عشر ، واذا قلت ثلثة فذكرت ، لانه جمع المثة وهي مؤنثة ، واذا قلت ثلاثة آلاف فأنث ، لان الالف مذكر فأنث في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكر المؤنث وتؤنث المذكر .

الباب الثالث

في تعارض مقتضيات اللفاظ

يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز ، والمعموم دون التخصيص ، والافراد دون الاشتراك ، والاستقلال دون الاشتمال ، وعلى الاطلاق دون التقييد ، وعلى التاصيل دون الزيادة ، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير ، وعلى التأسيس دون التأكيد ، وعلى البقاء دون النسخ ، وعلى الشرعى دون المعلى ، وعلى المعرفى دون المفوى ، الا ان يدل دليل على خلافه ذلك ، لان جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقسبانه ، والعمل بالارجح يتعين .

مثل هذه : الأسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع ، وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الأختين » (١) يحمل على عموميه دون التخصيص الذي هو الاختان الحرتان . دون الملوكتين ، ولفظ النكاح يحمل لمعنى واحد وهو الوطء أرجح من كونه مشتركاً بينه وبين سببه الذى هو العقد (٢) والاستقلال كقوله تعالى « ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الأرض » (٣) .

يقول الشافعى رضى الله عنه : يقتلوا ان قتلوا وتقطع ايديهم ان سرقوا ، ونحن نقول الأصل عدم الاشتمال ، والاطلاق كقوله تعالى « لئن اشدت ليحبطن عملك » (٤) قلنا مطلق الشرك محبط للعمل .

(١) ٢٣ النساء .

(٢) قد اطلق لفظ النكاح في القرآن الكريم على المعنيين .

(٣) ٣٣ المسائدة ،

(٤) ٦٥ الزمر .

قال الشافعي رضى الله عنه بل يفيد الوفاة على الكفر قلنا الأصل عدم التقيد .

ومثال الزيادة : قوله تعالى « لا تقسم بهذا البلد » (١) قيل لا زائدة وأصل الكلام أقسم بهذا البلد ، وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا أقسم بهذا البلد وانت ليس فيه ، بل لا يعظم ويصلح للقسم إلا إذا كت فيه .

والتقديم والتأخير : كقوله تعالى « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة » (٢) الآية فظاهرها أنه لا تجب الكسارة إلا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود ؛ وقيل فيها تقديم وتأخير تقديره والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الأثم بسبب الكثرة ؛ وعلى هذا لا يكون العود قرطاً في كسرة الظهار .

ومثال التأكيد : قوله تعالى في سورة الرحمن « فبأى آلاء ربكما تكذبان » من أول السورة إلى آخرها ، فإن جعلناه تأكيداً وهو مقتضى ظاهر اللفظ يلزم أن يكون التأكيد قد تكرر أكثر من ثلاث مرات ، والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث ، فيحمل الآية في كل على ما تقدم قبل لفظ ذلك التأكيد ، ويكون التأكيد ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ ملا تأكيد البتة في السورة كلها ، فقوله تعالى « يخرج منها اللؤلؤ والمرجان » (٣) ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فالمراد بالآء خروج اللؤلؤ والمرجان لخاصة ، وكذلك جميع السورة ، وكذلك القول في سورة « والمرسلات » فإن ظاهر تكرير قوله تعالى « ويل يومئذ للمكذبين » أنه تكرر وتأكيد فيلزم الزيادة على الثلاث فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حiale ، فيكون الجميع تاسيساً لا تأكيداً .

ومثال النسخ : اختلاف العلماء في بلعة سباع الطير ، فقيل أنها بلعة لقوله تعالى « قل لا أجد فيها لأوى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون

(١) ١ البلد .

(٢) ٣ المجادلة .

(٣) ٢٢ الرحمن .

ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغیر الله به « (١) فالبحر في هذه الاربعة يقتضى اباحة ما عداها ومن جملتها السباع ، وورد نهيہ صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذى ناب من السباع وذی مخب من الطير ، فقتل ناسخ للاباحة وثبيل ليس ناسخا والاكل مصدر اضيف للفعل دون المفعول ، وهو الاصل في اضافة المصدر بنص النحاة ، فيكون الخبر مثل قوله تعالى « وما اكل السبع » (٢) ويكون حكمها واحدا ، ويحتمل مستقضى في الفقه في كتاب النخيرة .

ومثال العتلى : قوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان معا فوة وما جماعة » فان حملناه على معنى الاجتماع وانه حمل بهما فذاك معلوم بالعقل ، وان حملناه على حصول فضيلة الجماعة وذلك حكم شرعى وهو اولى ، لان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما بعث ليبين الشرعيات .

ومثال العرفى : قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقبل الله صلاة بغير ظهور » ان حمانه على اللغوى وهو الدعاء لزم ان لا يتقبل الله دعاء بغير ملهارة ولم يقل به احد ، فيحمل على الصلاة في العرف وهى العبادة المخصوصة فيستقيم .

فروع اربعة : الاول يجوز عند مالك والشافعى رضى الله عنهما وجماعة من اصحاب مالك استعمال اللفظ في حلقته ان كان مشتركا او مجازاته او مجازة وحقيقته ، خلافا لقوم ، ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه ، وهذا الفرع مبنى على قاعدة وهى ان المجاز ثلاثة اقسام جازر اجماعا وهو ما اتحد بحمله وقرئت علاقته ، وممنوع اجماعا وهو مجاز التعقيد ، وهو ما افتقر الى علاقات كثيرة نحو قول القائل تزوجت بنت الامين ، ويفسر ذلك برويته لولاد هاتد الانكحة بالمدينة ، معتبرا على ان الانكاح ملازم للمقد الذى هو ملازم للمعقد الذى هو ملازم لابيه ، ومجاز مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين

(١) ١٤٥ الانصاف .

(٢) ٣ المائدة .

أى مجازين أو مجاز حقيقة ، فإن الجمع بين حقيقتين مجازية ، وكذلك الثاني ، لأن اللفظ أم يوضع المجرى فهو مجازية ، فنحن والشاعرية نقول بهذا المجاز ، وفيرنا لا يقول به لما قبله تعالى « إن الله يملك بصائر على الكنى » والصلاة من الصلاة الدعاء ومن الله الإحسان فقد استعمل في المعنى اجتهاداً بأنه يستعمل حقيقة لعدم الوضوح ومجازاً لأن العرب لم تجزه والجواب منع الثاني .

حرر الشيخ سيف الدولة رحمه الله هذا الموضع فقال : اللفظة الموحدة من متكلم واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، ولم تكن الفائدة فيها واحدة هل يجوز أن يريد بها كلا المعنيين ؟ خللت فقص باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فإنه يصح أن يريد بهما معنيين أصحاً ، وأن كان مكتسبين فبهما ، ويجوز للتكلمين أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين ، ويريد الآخر المسمى الآخر إجمالاً في وقت واحد ، احترازاً من إطلاق التكلم الواحد اللفظ المشترك للمعنيين في وقتين ، فإن ذلك جاز إجمالاً ، فنقول : رأيت عيناً وترى الباصرة ، وفي وقت آخر رأيت عيناً وتريد الباصرة ، وقوله ولم تكن الفائدة فيهما واحدة احترازاً من إطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين ، والمقصود أن مشترك بينهما ، كما لو أطلق لفظ القراء وتريد به معنى الجمع أو الانتفال ، أو غير ذلك من الأمور المشتركة بينهما ، ولا تريد معه غيره ، فهذا جاز إجمالاً بخلاف ما إذا أريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف .

وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على أن المراد بآية الإقراء في العدة الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام « أتركى الصلاة أيام إقرائك » فإن المراد الحيض إجمالاً ، فيكون هذا بياناً للآية ، مع أن التكلم متعدد وفي وقتين ، فجاز أن التكلم الأول أراد الظهر والثاني أراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك قاله الشيخ سيف الدين الأمدى .

فوائد : الأولى — القائلون بجواز الجمع اشترطوا أن لا يمتنع الجمع بينهما .

الثانية : لم يقل بينهم بوجوب الحمل منذ التجرد إلا الشافعي والقاضي ، ولم يوجب المعتزلة ذلك

الفائدة الثانية : اختلفوا في المنع هل هو لأجل الوضع أو القصد ،
والقاتل بأنه للقصد الغزالي وأبو الحسين البصري .

الفائدة الرابعة : بعض من خرج من التعميم في الإيجاب قلله في النفي
بأن اللفظ مفردا أو جمعا .

الفائدة الخامسة : قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعي والقاضي
إذا أريد به مجموع تسميته منجازا بل حقيقة كسائر الألفاظ العامة في صيغ
العموم ، ولهذا يحل عند التجرد على العموم .

قلت : ويكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستمضي والبرهان
وجماعة ؛ حتى أن سيف الدين والجماعة لم يذعنوا هذه المسألة إلا في باب
العمومات .

وقال الشيخ شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم اختلاف المعبود
منهم من قال حقيقة ويمزى للشافعي وهو بعيد ، ومنهم من قال بطريق
الجزاء ، وأليه مال أمام الحرمين . قلت : مسمى العموم واحد كما تقدم
والشترك مسمياته متعددة فليس من صيغ العموم لأن الفرض في لفظ وضع
لكل واحد بخصوصه لا مشترك بين أفراد يوصف الكلية ، ومن شرط العموم
أن تكون أفراد غير متناهية والمشارك أفراد ارادة متناهية ، فإن وضع للعموم
كان المسمى واحدا بغير اشتراك والفرض أنه مشترك ، ولعل الشافعي رضي
الله عنه يريد بأنه حقيقة : أنه في كل فرد على حiale لا في الجميع ، فلما كان
مشتبها على الحقيقة من حيث الجولة سماه حقيقة توسعا ، ويكون مدركه في
الحل على التعميم الاحتياط ؛ ليحصل مقصود التكامل قطعيا ، وهو الدقيق
بمنسب هذا الأمام العظيم .

الفائدة السادسة : مثل شرف الدين بن التلمساني استعمال المشترك
في النفي بقوله لا عين أرى فهل يعم جميع مسميات العين أم لا ؟

الفائدة السابعة : قال النقشباني اللفظ المشترك إما مفرد أو جمع
والمفرد إما معرف باللام أو منكر ، والجمع إما مذكور بلفظ انكسار والجميع ،
نحو امتدني بكل لزم ، وعلني التلقين فلما تكرر ، نقض امتدني بقرءة نكرة أو
امتدني بالاعراء والاتراء ، وكل ذلك إما في الذبوت أو التثنية كقوله في التثنية ،

أما المفرد المفكر غير المتكرر فلا يستعمل في معنييه فيها ولا اثباته ، لأن التنكير يقتضى التوحيد وهو يضاد الجمع ، وإن كرر فقد يجوز استعماله في جميع معانيه لاحتمال كل احتمال لعنى ، والمذكور يلفظ بكلمة الجمع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعا لأنه لا كمال ولا جمع في المفرد الواحد ، لأن الحيفى والطهر لا يمكن الحمل على جميع أفرادها فتعين الجمع بينهما ، أما في مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل ، وإن كان بصيغة المصوم لم يجرأ على باللام .

قلت : والظاهر أن هذا التقسيم من النقشوانى لا أنه منقول ونقلته ، لأن فيه مجالا للنظر والتفصيل ، وأقرب ذلك إذا كرر المنكر أمكن أن يقال لا يتعين اللفظ الثانى في معنى ثان لصدق اللفظ على الأول ، ويمكن أن يقال بل يتعين لثلاث يلزم التأكيد والتكرار وهو خلاف الأصل ، وكذلك المطف يشير أينسا نوعا من النظر ، لأن الشيء لا يطف على نفسه فيتعين التغير والجمع بخلاف صورة عدم المطف ، وكذلك إذا جاء التعريف بعد التنكير نحو اعتدى بقره اعتدى بالقره ، هل يجعل اللام للمهد أو للمصوم ، موضع نظر ، وكذلك إذا اجتمع المطف واللام يمكن القول بحصول التعارض ؛ لما في المطف من موجب التغير فيتعدد ، وما في اللام من العهد فلا يعتمد ؛ فكلها مباحث يمكن ملاحظتها .

سؤال : استشكل الأبيارى قول القاضى بالمصوم في المشترك مع أنه منكر لمصين المصوم حيث اتحاد المسمى ، وإنكار الجمع أقرب في المشترك وهو مشكل كما قلناه .

تنبيه : الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا أنه باعتبار كونه مريدا لهذا المفرد غير مريد لذلك المفرد ، وباعتبار كونه مريدا لذلك المفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له ، وكذلك كونه مريدا للحقيقة يقتضى أنه غير مريد للمجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للجينية ، فيجوز التقيضان ، وإرادة اجتماع التقيضين محال .

وجوابه : ان اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالاً ، ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما ، والارادة وعديها هنا باعتبار جهتين .

فائدة : احتياجهم بآية الصلاة يرد عليه انه يمكن اضرار الخبر عن الاول فلا يحصل مقصودهم ، ويكون التقدير ان الله يصلى وملائكته يصلون ، وكذلك قوله تعالى « الهم تر ان الله يستجد له من في السموات ومن في الارض » الى قوله تعالى « وكثير من الناس (١) » يمكن ان يقال يضم ويسجد له كثير من الناس ، فيكونان لفظين استعمالاً في معنيهما فلا جمع ، او يكون لفظ السجود استعمال في مطلق الانتقاد دون خصوص الخضوع وخسوس وضع الجبهة على الارض ، فيكون المراد واحداً فلا جمع

فائدة : عادة جماعة يقولون : الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء : فقد جمع بين المعنيين ، ويسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والدعاء ، والدعاء مستحيل والرحمة مستحيلة لانها رقة في الدلب ، فيسرون المستحيل بالمستحيل ، وذلك غير جائز ، فذلك لمسرتهما بالإحسان ؛ لانه يمكن في حق الله تعالى ، وقولى اول المسألة : وجماعة من اصحابنا يريد اصحاب مالك ، وسيق التلم في الاسل الى المسالكه وسوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من اصحاب مالك (٢) .

الفرع الثاني : اذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجهولاً لا يتصرف فيه الا بتكليف يمين احد مسيئاته .

وقال الشافعي حمله على الجميع احتياطاً .

الفرع الثالث : اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق ملاب والدابة مجاز راجح في الجمار ، فيحمل على الحقيقة عند أبي حنيفة ترجيحاً للحقيقة على المجاز ، وعلى المجاز الراجح عند أبي يوسف نظراً للرجحان .

(١) ١٨ الحج .

(٢) قد قمت باصلاحها في اول المسألة .

وتوقف الامام في ذلك كله التعارض .

والظاهر منهج ابي يوسف فان كل شيء قدم من الالفاظ انما قدم
لرجحانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير اليه .

وهنا حقيقة وهي ان الكلام ان كان في سياق النفي والمجاز الراجح
بعض افراد الحقيقة كالدابة والطلاق ، فيكون الكلام نصا في نفي المجاز
الراجح بالضرورة فلا يثنى توقف الامام ، وان كان في سياق الاثبات
والمجاز الراجح بعض افراد الحقيقة فهو نص في اثبات الحقيقة المرجوحة
بالضرورة ، فلا يثنى توقف الامام ، وانما يثنى انه ذلك ان سبق له في نفي
الحقيقة ، والكلام في سياق الاثبات او يكون المجاز الراجح ليس بعض افراد
الحقيقة كالراوية والنجو .

وهذه المسألة مرجعها الى الحنفية وقد سألتهم عنها ورايتها مسطورة
في كتبهم على ما اصف لك .

قالوا المجاز ان كان مرجوحا لا ينهم الا بترينة قدمت الحقيقة اجماعا .
وان غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ، ولا راجح ولا مرجوح بالكلية ،
فالحقيقة مقدمة عند ابي يوسف ، ولا خلاف ايضا ، وان رجح المجاز لم
حائلن ، تارة تبات الحقيقة بالكلية لمرجع ابو حنيفة الى ابي يوسف ويقدم
المجاز الراجح اتسافا ، وان كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات بهذا موضع
الخلاف ، مثال المساوى لو حلف لا نكح والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في
العقد ، فيحنت بالمعقد في تسايهما . ومثال المجاز الراجح والحقيقة لا تراد ،
حلف لا ياكل من هذه النحلة واللغة حقيقة في خشبها مجاز راجح في ثمرها ،
وقد اميتت هذه الحقيقة فلا ياكل احد خشبها فيوافق ابو حنيفة ابا يوسف ،
ولا يحنت الا بالثمر . ولا يحنت بالخشب ، ومثال ما يتعاهد مرجحان المجاز

قوله لأشرفين من النهر فهو حقيقة بأن يشرب بفيه يكره من النهر ، مجاز راجع اذا شرب من أداة ؛ لانه اذا غرق بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر ، لكنه المجاز الراجع المتبادل ، والحقيقة ، قد تراجع مانه قد يكره بعض الرعاة وأحد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند أبى يوسف اذا شرب بفيه وكره ، بل من الأدوات لانه المجاز الراجع ، ولا يبر عند أبى حنيفة حتى يشرب بفيه من غير أداة . فهذا صورة المسألة وتحريرها .

وأما وجه بيان الحق فيها فنقول الحنفية انه اذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لأن الأصل تقديمها غير متجه ؛ لأن الحقيقة انها قدمت لانها اسبق للذهن من المجاز ، وهذا السبق هو معنى قولنا الأصل في الكلام الحقيقة أى الراجع ، فإذا ذهب هذا الرجحان بالفساوى بطل تقديم الحقيقة وتعين ان يكون الحق الإجمال والتوقف حينئذ ؛ فتقديم الحقيقة حينئذ غير متجه ، وقول الامام ومن وافقه باطل بسبب ان المقدر رجحان المجاز ، والرجحان موجب لتقدم الراجع في الالفاظ والأدلة والبيانات وجميع موارد الشريعة ، فاهمال الرجحان هنا ليس بجيد .

ثم قولهم : ان اللفظ لا ينصرف لاحدهما الا بالنية ، مع ان القاعدة ان النية انها يحتاج اليها اذا كان اللفظ مترددا بين الامادة وعدمها ، إما ما يفيد معناه او مقتضاه تحلما او ظاهرا فلا يحتاج للنية ، ولذلك أجمع الفقهاء على ان صرائح الالفاظ لا تحتاج الى نية لدلالاتها اما تحلما او ظاهرا وهو الاكثر ، وكذلك النقول اذا غلبت وصارت اللفظ العقود تنصرف اليها ظاهرا انصرف للنقد الغالب من غير قصد ولا تعيين ، وكذلك الاعيان المستطهرة تتعين بظاهرها للتمتع المقصود منها عادة ، فالبقر ينصرف بظاهرها للحرش والغرس للكر والفرو انواع الركوب ، والجل للحمل ، والمبابة للراس ، والتيميم للجسد ، والقنوم للنجر ، والمسحاة للحفر وغير ذلك .

والمتمد في ذلك كله ان الظهور مضمّن عن القصد والتعيين ، اذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز ان كان اجنبيا عن الحقيقة كالأرواية والنحو فان ارواية ليس بعض انواع الجبال ، والنحو ليس بعض المواضع المرفقة

بخلاف الجمار بعض أفراد الدابة ، ماذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها جمار قطعا ؛ لأننا ان حفظنا النظم على نفي الجمار انتفى ، أو على نفي الحقيقة التي هي مطلق ما نفي الجمار أيضا ؛ لأنه يلزم من نفي الإجماع نفي الأخص ، فصار الكلام نصا في نفي المجاز الرجوع فلا يتوقف على النية لانتفاءه على كل تقدير ، أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير ، فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالانتفاء على النية ، وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان نصا في ثبوت الحقيقة المرجوحة ؛ فإذا قال في الدار دابة فلان أراد الحقيقة المرجوحة ثبتت أو الجمار الراجع ثبتت أيضا ؛ لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الإجماع ، وإذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف أثبات الحكم لها على النية .

والمجاز لما كان ثابتا على تقدير ، وليس ثابتا على تقدير ، حسن توقيف الحكم له على النية ، فصار الصور خمسا يمكن التوقيف على النية في ثلاث إذا سلم التوقيف ، وألا فهو ممنوع للرجحان ؛ والثلاثة : المجاز الأجنبي إذا لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته ، وكذلك المدم والمجاز الراجع الذي هو بعض أفراد الحقيقة ، والكلام في سياق الثبوت ، والحقيقة المرجوحة . والكلام في سياق النفي ، فهذا وجه البحث في هذه المسألة . المظهر أن الحق مذهب أبي يوسف وحده وإن توقف الإجماع ، إنما يتلوه في قسمين من الخمسة المتقدمة .

الفرع الرابع : إذا دار اللفظ بين اجتماعين فيقدم التخصيصي والمجاز والاضمار والنقل والاشتراف على التفسير والأريحية الأولى على الاشتراك والثلاثة الأولى على النقل ، والثلاث على الاضمار ، والثول على الثاني لأن التفسير يحتاط فيه أكثر لتونه يصير اللفظ بطلا ، فتكون مقدماته أكثر فيكون «رجوحا» ، فمقدم أرجحها عليه ، والاشتراف مجمل عند عدم القرينة بخلاف الأريحية ، والنقل يحتاج إلى اتفاق على إطلاق وإنشاء وضع بعد وضع ، والفظلة يكفي فيها مجرد القرينة فمقدم عليها ،

ولأن الأضمار أقل فيكون مرجوحا ، ولأن التخصيص في بعض الحقيقة بخلافه
المجاز .

هذه الأمور مرجوحة بالنسبة إلى تضادها كما تقدم أول هذا الباب ، لكنها إذا تمتعت وفقد الرجح الذي هو الأصل ، فمن لفرد واحد منها حمل اللفظ عليه ، وإن اجتمع منها اثنان فأكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها . إن دل على الجمع قرينة والا اقتصر على واحد منها تقليلا لمخالفة الدليل بحسب الامكان ؛ لأن (١) أسباب الترجيح ما تقدم ذكره ، فأولى الكل التخصيص ، ثم المجاز ، ثم الأضمار ، ثم النقل ، ثم النسخ ، فالتخصيص يرجح بأن اللفظ يبقى في بعض الحقيقة كلفظ المشتركين إذا بقي في الحريين ، وخرج غيرهم ، والحريون هم بعض المشتركين ، فهو مبنز أقرب للحقيقة .

الوجه الثاني : أن البعض إذا خرج بالتخصيص بقي اللفظ مستمحا في الباقي من غير احتياج إلى قرينة وهذا الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص ، والمجاز والأضمار كلاهما يحتاج إلى قرينة .

واختلف قول الإمام مخر الدين فقال في المحصول : هما سواء ، لأن كل واحد يحتاج للقرينة . وقال في المعالم : المجاز أرجح من الأضمار لكثرة المجاز في اللسان ، والأضمار أقل منه ، والكثرة تدل على الرجحان ، وهما يقدمان على النقل ، لأن النقل لا يحصل إلا بعد اتفاق النقل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر وذلك متعذر أو متعسر ، والمجاز والأضمار والتخصيص تكفى فيها القرينة فقدمت عليه ، وقدم النقل على الاشتراك ؛ لأن النقل أن علم حمل اللفظ على المعنى الثاني ، وإلا حمل اللفظ على المسمى الأول ، فلا يوجد اللفظ معطلا أصلا ، وأما الاشتراك فإنه أن قدمت فيه القرينة بقي معطلا مجبلا ، فكان مرجوحا بالنسبة إلى تلك الأربعة والنسخ إبطال الحكم بعد إرادته فيحذف فيه أكثر ، فلا ينسخ المتواتر بالاحاد ، وتخصيصه بها وبالقرائن .

(١) في نسخة من المخطوطات : لكن .

مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم « إذا وُلغ الكلب في أنفاء أحدكم فليغسله سبعة » يقول الشافعي رضي الله عنه : الطهارة في عرف الشرع منقولة الى ازالة الحدث أو الخُبث ، ولا حدث ، فيتعين الخُبث . يقول المالكي : الطهارة لغتها مشترك في اللغة بين ازالة الاذمار والفعل على وجه التقرب الى الله تعالى ؛ لانه مستعمل فيها حقيقة اجاعاً ، والاصل عدم التغيير .

مثال الاشتراك والاضمار قوله تعالى « امسحوا برؤوسكم » (١) يقول الشافعي رضي الله عنه يجوز الاختصار على مسح بعض الرأس ، لأن البناء مشتركة بين الاصل في الفعل القاصر وبين التبعية في الفعل المنعدي ، فتكون ههنا للتبعية لأنه فعل متعد ؛ فلو قال امسحوا برؤوسكم لصح ، يقول المالكي ههنا مضمر تقديره امسحوا بآذانكم برؤوسكم ، فالرأس ممسوح بها ، والفعل لا يتعدى للآلة بغير باء وقد تقدم في باب الحروف بسطه (٢) مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي لا تحل الميتة (٣) الا بالوطء لقوله تعالى « حتى تنكح زوجاً غيره » (٤) والنكاح حقيقة في التداخل مجاز في العقد ، والاصل عدم المجاز ، يقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه : بل هو مشترك بين التداخل ، والعقد ، لانه مستعمل فيهما ، والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مجازاً ، فيسقط الاستدلال به ، مثال تعارض الاشتراك والتخصيص قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » (٥) يقول المالكي : الطيب ميل النفس ، وقد ملئت نفس العبد الى الأربع فيجوز له زواجهن ، يقول الشافعي لو حبل على ميل النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي تحرم عليه ، بل المراد بالطيب : الحلال ، والنزاع في كون الأربع حلالاً ، مثال تعارض النقل والاضمار قوله صلى

(١) ٦ المائدة .

(٢) انظر البناء في باب الحروف .

(٣) الميتة : المطلق ثلاثاً .

(٤) ٢٣٠ البقرة .

(٥) ٣ النساء .

الله عليه وسلم « الصائم المتطوع أمير نفسه » يقول الشافعي : يجوز إبطال الصوم المتطوع به لأنه وكله إلى حيث يشق عليه من قبله للصوم الشرعي ، فيقول المالكي ليس منقولاً بل هو في مسماه اللغوي ، ومعنى الكلام الذي من شأنه أن يتطوع أمر نفسه ، وسماه متطوعاً باعتباره ما يؤول إليه ، وهذا الأضمار أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة » ويقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فمن تركها كفر ، يقول المالكي الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ، ومن أعرض عن طلب الله فهو كافر ، واستعملها في هذه العبادة مجاز ، والمجاز أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى « الذين يظاهرون من نسائهم » (١) الآية يقول المالكي فيلزم «ظهار من الأمة لأنها من نسائه يقول الشافعي لفظ النساء صلت منقولة في عرف الشرع لأحوال البهاة فلا يقتل الأمة محل النزاع ، ولو لم يكن منقولاً لزم التخصيص بنوات المحارم فانهن من نسائه .

مثال تعارض الأضمار والمجاز قوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » (٢) الآية يقول المالكي والشافعي : تقديره إذا قمتم محدثين ، ولولا هذا الأضمار لكان الأمر بالطمهارة بعد الصلاة ، بقول السائل هذا المحذور يزول بجعل القيام مجزاً عبر به عن إرادة القيام

مثال تعارض الأضمار والتخصيص قوله تعالى « كلوا مما أمسكن عليكم » (٣) وللضمير في أمسكن عام ، فيقول المالكي الكلب بظاهر لانتراجه فيها مع جواز أكل ما أمسك ولو كان نجساً لحرم حتى يغسل والأصل عدم ذلك . يقول الشافعي : يلزم جواز أكل كل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير نكاة ، وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا أضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون موضع فيه حلالاً محل النزاع .

(١) ٣ المجادلة .

(٢) ٦ المائدة .

(٣) ٤ المائدة .

مثال تعارض الجواز والتخصيص قوله تعالى « واتموا الحج والعمرة لله » (١) يقول الشافعي الأمر للوجوب فتجب العمرة ، يقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة الشروع فيهما ، لأن استعمال الإتيان في الابتداء مجاز .

وفي هذه المواطن مباحث ومثل كثيرة نطقتها في كتاب شرح المحصول، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعها مباحث شريفة هناك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك .

• • •

البيان للشيخ

في الأوامر وفيه ثمانية فصول

الفصل الأول

في مسماه ما هو

أما لفظ الأمر فالصحيح أنه اسم يطلق الصيغة الدالة على الطلب من سائر اللغات لأنه المتبادر للذهن منها ، هذا مذهب الجمهور ، وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل ، وعند أبي الحسين مشترك بينه وبين الشأن والشيء والصفة ، وقبل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني ، وقيل هو مشترك بينهما .

يتحصل أن الأمر والنهي وما سواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع للساني أو النفساني ، أو مشترك بينهما ؟ ثلاثة مذاهب ، حجة الأول المبادرة للفهم ، وحجة الثاني بيت الأختل وهو :

إن الكلام لدى الفؤاد وانما جعل اللسان على التعداد ليليا

وحجة الاشتراك الجمع بين الأدلة ، والاشتراك هو المشهور ، وإذا قلنا بأنها حقيقة في اللساني لعل فيكون محلولا لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الأوامر ، وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل ؟ نحو قولنا : كنا في أمر عظيم إذا كنا في الصلاة ... وقال أبو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء أيضا. نحو قولنا اتقنى بأمر

ما ، أى شيء ، ولأشأن نحو قوله تعالى « وما أمرنا الا واحدة فخلق بالقصر » (١) معناه ما شأننا فى ايجادنا الا تقرب مقدورة على قدرتنا وارادتنا من غير تأخر كلعج بالبحر ، والصفة كقول الشاعر :

مزنت على أهله ذى صباح لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة ما يسود من يسود .

وأما اللفظ الذى هو محلول الأمر فهو موضوع عند ملك رحمه الله وعند أصحابه للوجوب ، وعند أبى هاشم للندب ، وللقدر المشترك بينهما عند قوم ، وعند آخرين لا يعلم حاله .

فى الأمر سبعة مذاهب : للوجوب ، للندب ، للقدر المشترك بينهما — اللفظ مشترك بينهما ، لأحدهما ، لا يعلم حاله ، للإباحة ، الوقت فى ذلك كله ، ذكرها الإمام نضر الدين فى المحصول ، والمعالن بعضها ههنا ، وبعضها ههنا ، حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام « لولا أن لشق على أمى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » ولفظة (لولا) تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة ، والندب فى السواك ثبت ، يدل على أن الأمر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة ، وذلك أنها يتحقق فى الوجوب . وقوله تعالى لا يلبس « ما منعك الا تسجد اذ أمرتك » (٢) حجة على ترك المأهول به ، وذلك يقتضى الوجوب ، لأن الذم لا يكون الا فى ترك واجب أو فعل محرم . وقوله تعالى « ولذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » (٣) ذمهم على ترك الركوع اذ أمروا به ، وهو دليل الوجوب .

حجة الندب : أن الأمر ورد ثلثة للوجوب كما فى الصلوات الخمس وثلاثة للندب كصلاة الضحى ، ومن القسمين صور كثيرة فى الشريعة ، والاشتراك والجزاء خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو

(١) ٥٠ القمر .

(٢) ١٢ الاعراف .

(٣) ٤٨ المرسلات .

رجحان الفعل وإجواز الترك ، لأنه الأصل من جهة براءة الذمة ، وهذا بعيد
هو مدرك القدر المشترك بينهما ، إلا أنا نسكت عن جواز الترك ونقول هو
مستفاد من الأصل لا من اللفظ ، وحجة أنه لأحدهما لا يبينه وروده في
التقسيم ، والأصل عدم الاشتراك ، ولم يدل دليل على أنه أخص بأحدهما ،
فيجزم بالوضوح ، ويتوقف في تعيين الموضوع له . حجة الإباحة أن الأقسام
كلها مشتركة في جواز الأقدام ، فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة
في الجميع ، والأصل عدم اعتبار الخصوصية .

وحجة القاضي في التوقف في جميع الأقسام : تردد الصيغة بينهما ،
فلو علم أنه موضوع لأحدهما بعينه لما بالمثل ولا مجال له في اللغات ،
لو بالنقل وهو إما تواتر أو آحاد ، والأول باطل ، والا لحصل العلم وارتفع
الخلاف . والثاني لا يفيد إلا الظن ، وهو لا يكفي في القواعد الأصولية .

والجواب أن المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله
على الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام في المجوس « سنوا بهم سنة أهل
الكتاب » لما رواه عبد الرحمن بن عسوف ، ولم يتوقفوا في حمله على
الوجوب ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « خلوا عني مناسككم »
« وصلوا كما رأيتموني أصلي » وغير ذلك من أوامره عاية الحسنة والسلام .
وقال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » (١) وأما قول القاضي لو علم
بالتواتر لحصل العلم بمسلم . قوله : وارتفع الخلاف ممنوع ؛ فإن التواتر
لا يلزم ممنوع لجميع الناس ، فقد تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن
المؤذن سقط من أعلى المنار ولا يعلم بقية أهل البلد ذلك فضلا عن البلاد
النائية ، وإذا لم يعلم أمكن الخلاف من لا يبلغه ذلك التواتر .

وهو عنده أيضا للطور وعند الحنفية ، خلافا لأصحابنا المتأخرين
والشافعية وقيل بالقول .

قال القاضي مبد الوهاب في المختصر : الذي ينصره أصحابنا أنه على

النور ، واخذ من (١) قول مالك انه للنور من ابرء بتعجيل الحج ، ومنعه من
تفرقة الوضوء ، وعدة مسائل في مذهبه ، ووافق القاضي أبو بكر الشافعية
في التراخي ؛ واختلف العلماء هل يصح في الوجوب فقط أو بهما ؟ قال وهو
الصحيح ، وانتقوا على أن الخلاف لا يتصور إذا قلنا انه للتركيز
والدوام ؛ بل يعمين النور .

واختلف العقولون بالنور فقيل لا يتصور ذلك إلا إذا تعلق الأمر بفعل
واحد ، وقيل يتصور ذلك إذا تعلق بجملة أعمال .

ثم اختلف العقولون بأنه يقتضى فعلا واحدا متركة ، هل يجب عليه
الاتيان لبدله بنفس الأمر الأول أو لا يجب إلا بنص آخر ؟ فآكثروهم على
الأول .

والعقلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تأخيرها الى غير غاية ، فغلب
بعضهم الى غير غاية على الإطلاق ، وقيل الى غير غاية بشرط السلامة ،
فإن مات قبل الفعل أثم ، وقيل لا أثم عليه إلا أن يغلب على ظنه فواته ولم
يفعله ، فمفسد آخرون فقالوا أن يغلب على ظنه أنه لا يموت فمات لم ياتم
كرامى السهم يغلب على ظنه شيء فيصيب غيره ، و ضارب زوجته على
النشوز ، أو السلطان يعزى مع ظن السلامة ، وهو مختار القاضي أبو بكر ،
والعقلون بالتأخير اختلفوا ، فمنهم من قال لا يجوز التأخير إلا الى بدل ، وهو
العزم على أدائه في المستقبل ليفارق المندوب . وقيل العزم ليس يبدل بل هو
شرط في جواز التأخير . والعقلون بأنه بدل اختلفوا ، فمنهم من قال بدل من
نفس الفعل ، وقيل بدل من تقديمه ، واحتج من قال بأن التراخي لا يتأتى
إلا في الواجب أن التراخي معناه لا يكتم بالتأخير ، وذلك معتذر في المندوب ،
لتمتع الام في نفسه في المندوب ، وجوابه : انه قد يندب على التراخي كما في
صدقة التطوع . وقد يكون على النور كما في تحية المسجد .

خجة التراخي في الواجب : أن الأمر إنما يدل على الطلب وهو أهم من
الوجوب على التعجيل ، فوجب أن لا يدل على النور إلا بدليل منفصل فيكون
مخيرا وهو التراخي .

(١) لعل لفظه (من) زائدة .

حجة الفور قوله تعالى لابليس « ما منعك أن لا تسجد اذ امرتك » (١)
فلولا الفور لكان من حجة ابليس أن يقول لك امرتك بالسجود ولم توجب على
الفور فلا أعصب ، وحجة القول بأنه اذا ثبت لا يازم مثله في وقت آخر الا بدليل
متصل : ان الاوامر تابعة المصالح ، وكون الاوقات المستقبلية مساوية
للوقت الحاضر امرا مشكوكا فيه ، فوجب ان لا يجب الا بأمر جديد يدخل على
مساواة الزمن الثاني الاول في المصلحة ، فان الاصل عدما فغسلا عن
مساواتها .

حجة القول بأنه يلزمه في الزمن الثاني بالأمر الاول : ان الامر دل على
اصل الفعل والزمن الفوري والدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن ؛
وقد تعذر احد الجزعين وهو الزمن الفوري ، فيوجب ان يبقى الامر متعلقا
بالجزء الآخر ، وهو اصل الفعل ، فيفعله المأمور في أي زمان شاء
بعد ذلك

وهو عنده للتكرار ، قاله ابن القصار من استقراء كلامه ، وخالفه
اصحابه ، وقيل بالوقوف ، فسا قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ
امرتك رتب الذم على ترك المأمور به في الحال ، وذلك دليل الوجوب والفور ،
واما التكرار فليصح الاستثناء في كل زمان من الفعل .

قال القاضي عبد الوهاب في المختصر : مذهب اصحابنا انه للمرة الواحدة ،
وقاله كثير من الحنفية والشافعية ، قلت : وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي
في كتاب اللع : ان العقائل بالتكرار تؤولا بذلك في ازمة الامكان دون اوقات
الضرورات ، فيكون على هذا اطلاق غيره محمولا على نقيضه ، وقسولي في
اصل الكتاب : عنده ، اريد بالكا ، ويدل على التكرار انه لو لم يكن للتكرار
لا يتعذر ورود النسخ عليه بعد الفعل ، ولانه ضد النهي ، وهو للتكرار ، فيكون
للتكرار ؛ لان العرب تحيل الشيء على شدة كما تحيله على مظه ، كما نصبوا
(بلا) قياسا على (ان) وهي ضدها ، وحجة المرة الواحدة انه ورد للتكرار
كما في الصاوات الخمس ، وللمرة الواحدة كما في الصلاة على رسول الله محمد

مبلى الله عليه وسلم ، والأصل عدم الجبر والاشتراك ، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينها وهو أصل الفعل ، حجة الوقت تعارض الأدلة .

فإن علق على شرط فهو عنده وعند الجمهور أصحابة ، والشافعية للتكرار ، خلافا للحنفية .

القائلون بالتكرار عند عدم الشرط يقولون به مع الشرط بطريق الأولى : لأن الشروط اللغوية أسباب ، والحكم يتكرر بتكرر سببه ، فيجتمع أمران لتكرار الوضع والسببية . وإما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق ، فاختلطوا عند التعليق ، فمنهم من طرد أصله وقال بعدم التكرار ، ومنهم من خالف أصله لأجل السببية الناشئة من التعليق . قال القاضي عبد الوهاب : القائلون بعدم التكرار في الأمر المطلق قالوا به منذ تكرر الشرط في الصفة وهو قول كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي ، وقال الباقر من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأبي حنيفة : لا يقتضيه ، قال وهو الصحيح .

واختلف في النهي إذا قلنا أنه لا يقتضي التكرار ، فهل يتكرر عند تكرر الشرط والصفة ؟ وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الأمر . حجة القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله : إن زالت الشمس فمسل ، أو المصفة كقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا » أن هذا ليس في نفسه إلا الربط بالشرط . والصفة ، والربط أهم من كونه يومئذ بالدوام ، والدال على الأعم غير دال على الأخص ، فوجب أن لا يدل التعليق على التكرار ، حجة التكرار أن الصفة والشرط يجريان محذرة الملة ، والحكم يتكرر بتكرر مصلته .

مسئلة : قال القاضي عبد الوهاب : فإن كرر الأمر كقوله اضرب زيدا اضرب زيدا أو صل ركعتين صل ركعتين . قال : فالصحيح التكرار ، كان الأمر للوجوب أو النذبة ، ما لم يمنع مانع ، وقيل لا يتكرر وقال بعد الواقعية يلاؤفه ، قال والخلاف في ذلك أنها يتصور في الأمر الثاني إذا كان من جنس الأول ، أما غير الجنس فيتمتع أن يكون مستأنفا ، وهو يفتق عليه نحو صل صم ، وكذلك لا يتصور الخلاف أيضا إلا قبل صدور الفعل الأول ،

فإذا قال له صم بعد أن صلم يوما تعين الاستئناف ، حجة التكرار أن الأصل أن اللفظ يحقق مقتضاه وأن يفيد معناه وقد تكرر فيكرر المعنى ، حجة عدم التكرار أن الأول محقق والثاني يحتمل أن يكون انشاء ويحتمل التأكيد ، فلا يحيل على الانشاء إلا بدليل (١) لأن الأصل براءة الذمة .

مسألة : قال القاضي عبد الوهاب : موانع التكرار أمور : أحدها أنه يمنع التكرار إما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور ، وكذلك صم هذا اليوم ، أو شرعا كتكرار العتق في عيد فإنه كإن يمكن أن يكون العتق كالخلق . يكرر ويكمل بالثلاث ، وثانيها أن يكون الأمر الأول مستغرقا لاجنس فيتميم حبل الثاني على الأول ، وكذلك كتوله : اجلدوا الزناة ، أو خلقت الخلق فيتميم حبه الثاني على الأول وثالثها أن يكون هنالك عهد أو قرينة حال يقتضي الصرف للأول .

مسألة : قال : وإذا عطف على الأول أمر آخر ليس عند الأول بل خلاصه جعل على التكرار نحو : اركموا واسجدوا ، وإن كان شدة كذلك ؛ لأن الشيء لا يؤكد بنفسه ، ويشترط في ذلك أن يكون في وقتين نحو اكرم زيدا وأمه (٢) ، وإن اتحد الوقت جعل على التخيير ، ولا يحيل على النسب ، لأن من شرطه التراخي حتى يستقر الأمر الأول ويقع التكليف والامتحان به ، وتكون الواو حينئذ بمعنى (أو) حتى يحصل التخيير ، وإن ورد الثاني بمثل الأول ، لأن العطف يقتضي التعامير ، واختاره القاضي أبو بكر ، وهو الذي يجرى على قول أصحابنا . وقيل يكون الثاني هو عين الأول ، كما أن العطف يقتضي التخيير فالأصل براءة الذمة ، ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من إمكان التكرار واستحاطته .

لنا اتصال النجاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه ، ولذلك منعوا العطف في التأكيد نحو رأيت زيدا نفسه وعينه ، لأن التأكيد غير المؤيد ، ولم يمنعوه في النعت لأن النعت غير المنعوت نحو رأيت زيدا الظريف والمائل .

(١) الأولى أن يقول : بدليل مفضل .
(٢) في الأصل أو أمه ، والصواب ما اختاره .

فروع ثمانية (١) : إذا كان الأول مستغرقاً للجنس والثاني يثبوت بعينه
يُقول تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى (٢) » قيل يكون الثاني
نفساً للأول . قال القاضي عبيد الوهاب : والصحيح أن ذلك محمول على
ما سبق للوهم عند السيلع من التخصيم والتعطيل للأسم المذكور ، فأتينا
اهتماماً به ، فنفرد بالذكر ، لأن العرب إذا أهتمت بفروع من جنس أو فرد منه
أفردته بالذكر اهتماماً به ، وبما له من أن يعتد أن العموم مخصوص به وأنه
يجوز خروجه منه ، فمع التخصيص يمنع ذلك ، وإن كان الثاني أعم من
الأول نحو : اقتلوا أهل الأوثان ، واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم
قال : والصحيح التخصيم أيضاً والبداءة بما هو أهم ، وإن كان غالب الكلام
أن يؤخر ، فقد تقدم .

فروع : قال الإمام فخر الدين : إذا تكرر الأمر والأول منكر والثاني
معرف ، نحو صل ركعتين صل الركعتين ، أو صل الصلاة . يصرف للأول
لأنها لام المهد ، فإن عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين أو صل
الصلاة فعند أبي الحسين الأشبه الوقف لأن العطف يعارضه لام المهد ،
فيجب الوقف . قال : وعندى يحمل على التفصيل ، لأن لام الجنس
كما تستعمل للمهد تستعمل لحقيقة الجنس ، كما
السيد لمعه اشتق لنا الخبز واللحم ، فما تعينت لمعارضتها للعطف ، قال
والأشبه إذا عطف التعليل على الخاص الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم
أولى من ترك ظاهر العطف .

**ويدل على الإجزاء عند إصحاحه خلافاً لأبي هاشم ، لأنه لو بقيت اللفظة
مشفوطة بالفعل لم يكن لى بها أثر به . والقدر خلافه . وهذا خلاف .**

الكلام في هذه المسألة تشبيهه بالكلام في مفهوم الشرط ، فإذا قال
لامرأته أنت طالق أن تحلث الدار فلم تحلث ، يقول للفلسي الشرط لا مفهوم

(١) في واحدة من المخطوطات : مذهب .

(٢) ٢٣٨ البقرة .

له يدل على عدم طلائها عند الفخول ، بل عدم طلائها مأخوذ من الاستصحاب في العصة السابقة ، والتقالون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك وهنا الانسان ولد بريئا من الحقوق كلها ، ورد الأمر باقتضاء شغل النية بذلك الفعل ، لماذا اتى به كان الاجزاء وهو براءة نية بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الاتيان بالمأثور به ، وغيره يقول بل بالأمرين ، والاجزاء عبارة عن سقوط التكليف ^{١٠١}

وقولى عند أصحابه ، اعنى مالكا رحمه الله ، وما ذكرته من الدليل هو مستند الإمام في المحصول وليس بشيء ؛ لأنه ثل ان الأمر لو لم يدل على الاجزاء لبقى الأمر اما متعلقا بذلك الفعل الواقع أو بغيره ، والأول محال ، لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، والثاني يقتضى أنه ما اتى بما أمر به ، والقدر خلافه فلا يبقى الأمر متعلقا بعد الاتيان بالمأثور به .

هذا هو بسيط ما ذكرته في الأصل ، وهو قول الإمام في المحصول ، غير أنه جعل عدم الدلالة نفس الدلالة على العدم ، فإنه انما بين ان الأمر لم يبق متعلقا ، وعدم تعلقه عدم دلالة ، ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة ، وهى الدلالة على العدم واين احدهما من الآخر ؟ ! نسورة الاخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة ، وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة ، متبادل لك . واختلفت عبارة العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول الأمر يدل على الاجزاء بمعنى انه يدل على وجوب فعل لو فعل اجزاء وبرئت الذمة ، والأمر يدل بوسط ، وبعضهم يقول الاتيان بالمأثور به يقتضى الاجزاء وهذا بغير وسط فهو أولى ، قال القاضى عبد الوهاب : والذي يقتضيه مذهب أصحابنا المالكية ان الأمر يقتضى اجزاء المسأور به وهو قول جميع الفقهاء ، قال وذبح أكثر من تكلم في الأصول الى انه لا يقتضى الاجزاء ومراهم انه لا يفيد بمجرد (١) انه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه انقضاء ، لنا انه يمنع من المعامل الحكيم ان يقول لمعبده اشعل كذا فكذا فعلته على

(١) في الأصل : بمجرد . يحذف الهاء .

الوجه المعبر لا يجزئ منكم ويجب عليك الاتيان بمثله ، ثم يلزم في المثال
ايضا ، وذلك مخالف لطريقة العقلاء ، بل المقصود حصول المصلحة ، فإذا
حصلت اكتفى العقلاء بها ، هذا هو شأن باللغة .

ولما جواز تكليف ما لا يطلق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت
أم لا فهذا انما يبحث (١) بالنسبة الى ما يجوز على الله تعالى ، لا بالنسبة
الى اللغة ، وكلامنا في اللغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل أم لا ،
لا في جهة الربوبية وما كان يجوز عليها .

احتجوا بوجوه أحدها : أن الظن للطهارة في آخر الوقت يجب عليه
العمل ، ومع ذلك إذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء فلا تنافي بين وجوب
العمل وعدم دلالة على الإجزاء وعدم القضاء ، وثانيها : أن الماضي في الحج
الفاقد والمصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء ، فحصل الوجوب
بدون الإجزاء . وثالثها أن النهي لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على
الإجزاء عملاً بكونهما من مصدر واحد ، فوجب أن يتحد مدلولها فيهما .

والجواب من الأول : أن كلامنا في الفعل المستجمع للشرائط في نفس
الأمر لا في ظن المكلف فقط . ومن الثاني : أن تلك الأعمال مجزئة عن الأمر
الوارد بالتأدي . ومن الثالث : أننا لا نسلم أن النهي لا يدل شرعاً على
الفساد بل يدل عليه .

وعلى النهي عن ازداد المأمور به عند أكثر أصحابه من المعنى لا من
اللفظ خلافاً لجمهور المعتزلة وكثير من أهل السنة .

أريد بالضمير في تأوى وأصحابه : ملكاً رضى الله عنه ، وقولاً من
المعنى أريد به أن الأمر يدل بالالتزام لا بالمطابقة ، قال القاضي عبد الوهاب
في المختصر : قال المتكلمون ومن وافقهم في إثبات الصفات ونفى خلق القرآن
أن الأمر بالشئ نهى من ضده إذا كان ذا ضد واحد ، ومن جميع أضداده
إذا كان له أضداد ، وقاله الأشعرى وغيره ، وقيل يشترط في ذلك أن يكون

(١) في نسخة : يجب .

وجوباً لا تدباً ، حكاه القاضى أبو بكر ، وقال : ويشترط مئنه ايضاً أن يكون مضيقاً لأن الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت لهما ، وقال القاضى فهو نهى عن ضده كان وجوباً لو تدباً ، وقلت أن كان وجوباً فظاهر وإن كان تدباً يكون النهى عن الضد على سبيل الكراهة ، وفى الأول على سبيل التحريم .»

ومن محاسن العبارة فى هذه المسألة أن يقال : أن الأمر بالشئ نهى عن جميع أضداده ، والنهى عن الشئ أمر بأحد أضداده ، فإذا قال له اجلس فى البيت فقد نهاه عن الجلوس فى السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع ، فإذا قال لا تجلس فى البيت ؛ فقد أمره بالجلوس فى أحد المواضع ولم يأمره بالجلوس فى كلها . لذا أن الأمر بالشئ يدل على الوجوب ؛ ومن لوازم الوجوب ترك جميع الأضداد ، والدال على الشئ دال على لوازمه ؛ فالأمر دال بالالتزام على ترك جميع الأضداد .

احتجوا بأن الأمر بالشئ قد يكون غفلاً عن ضده والغفل عن الشئ لا ينهى عنه .

وجوابه : أن القصد إنما يشترط فى الدلالة باللفظ التى هى استعمال اللفظ ، أما دلالة اللفظ فلا ، وهذا من تبيل دلالة اللفظ لا من تبيل الدلالة باللفظ ، وقد تقدم الفرق بينهما ، وأن دلالة الالتزام من هذه دون تلك .

وأعلم أن هذه المباحث تنمق بالكلام اللسانى . أما الكلام القسديم النفسانى فنفس الأمر هو نفس ما هو نهى ؛ لأن كلام الله تعالى واحد ، ولا يقال بالالتزام بل هو هو ، ولا دلالة للنفسانى توصف بالالتزام (١) ولا مطابقة ، بل انفرق بينهما من حيث التعلق فقط والحقيقة واحدة .

ولا يشترط فيه علو الأمر ، خلافاً للمعتزلة ، واختار اليابس من المالكية والأمام محمد بن الدين وأبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء ؛ ولم يشترط غيرهم

(١) فى الأصل : بالالتزام .

الاستعلاء ولا التملو ، والاستعلاء في هيئة الأمر من الترفع والظهور ، والعلو يرجع الى هيئة الأمر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة الى الأمور .

قال القاضى عبد الوهاب فى المخلص : الذى يحليه اهل اللغة وجهود اهل العلم اشتراط العلو واختاره هو ايضا فعنى للقاضى عبد الوهاب ، وقال الامام فخر الدين ان الذى عليه المتكلمون انه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لانه صيغة موضوعة لعنى ، فيصع مع هذه الصلوات واشدادها بالخبر والاستنهام والترجى والعنى ، فالتا تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والنواضع ، ولا يختلف الحال بحسب اختلاف حال المتكلمين بها ، حجة العلو انه لا يحسن فى العادة لميت الله اذا دعوته ، ولا لميت الملك ولا امير المدينة ، مع ان قولنا اهدنا واغفر لنا يا ربنا هى صيغة الأجر ، وكذلك مخالفت الملوك والأمراء ، ولما تعذر تسمية ذلك لمرا فى العرف وجب أن يقال انه لفظة كنك ، لأن الأصل عدم النقل والتغير ، فوجب أن يكون العلو شرطاً وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسألة ، وفى حق الله تعالى خاصة تسمى دعاء ، ومع التساوى تسمى التماس .

حجة الاستعلاء ان من صدر منه الأمر يرفق لا يقال أمر ومع الاستعلاء يقال له أمر ، ولذا يصقون من فعل ذلك بالحق ، ويقولون للميت لتأمر سبعينك اذا استعطى فى لفظه ، واذا لم يستقل لا يقولون له ذلك ، فتدل على ان الاستعلاء شرط ، ويريد على الفريقين ان الله تعالى يقال لهذه المسببة فى كتابه أمر اجاباً ، مع ان الله تعالى خاطب ميتاًه احسن الخطاب والينة ، فقال « اتقوا الله الذى تسألون به » (١) وفى موضع آخر « الذى خلقكم من نفس واحدة » (٢) الى غير ذلك من التذكير بجميل نعمه وجزيل أخصائه ، ومعلوم ان هذا ضد الاستعلاء ، وقالت بلقيس لقومها « يا هذا تلبسون » وهى اعلى منهم ، وقال حريد بن العمة :

(١) ١ النساء .

(٢) ١ النساء .

أمرتهم : أنى بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشدا الا ضحى الغد
 وكان المساور من هو اعظم منه في قومه ، وقال عمرو بن العاص
 معاوية رضى الله عنها :

أمرتك أنرا جازما فعصيتنى فاصبحت مسلوب الامارة ناديا

ومعاوية اعلى منه ؛ فعدل على عدم اشتراط العلو .

واما كوننا لا نسمى طلبنا من الله تعالى أمرا فللادب . وكذلك مع اللوك
 وغيرهم ، ولا يلزم من ترك اطلاق اللفظ للادب ان لا يكون لفة كذلك ، كما
 اننا لا نسمى الله تعالى علامة ولا سبحانه ولن كانت المسببات بذلك موجودة ،
 ولكن حصل المنع لأجل إيهام التثنيث في العلامة (١) ولن المعطاء بالسبحية انى
 لا تكون الا فى جسم ؛ فذلك ههنا .

ولا يشترط فيه ارادة المساور به ولا ارادة الطلب خلافا لإبى على
 وابى هاشم من المعتزلة ؛ فانا انها معنى خفى يتوقف العلم به على اللفظ فلو
 توقف اللفظ عليها لزم الدور .

الاخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى الارادة فى ثلاثة مواطن : احدها
 انه هل يشترط ارادة استعمال اللفظ فى الوجوب ام لا ؛ فافادوا مسيئة الامر
 تستعمل فى خمسة عشر محلا . منها الوجوب . والندب . والتهديد ،
 والتخير ؛ وغير ذلك ، فلا يضمن الوجوب الا بالارادة . واجيبوا بانها
 موضوعة للوجوب ، فينصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الألفاظ ، والحاج
 للنية انما هو المجاز .

وثانيها : ارادة المساور به فعندهم لا يأمر الله تعالى الا بما يريد
 ومنذنا ليس بين الأمر والارادة ملازمة بل يأمر بما يريد فى حق الطائع وبما

(١) فى الأصل : إيهام تاء التثنيث فى العلامة . والاولى حذف لفظة
 النساء .

لا يريد في حق العالمى ويسط هذا في كتب أصول الدين (١) .

ونقول الآن : ان الله تعالى علم ان الكافر لا يؤمن وعلم ان خلاف معلومه تعالى محال ، وعلم ان الإرادة لا تتعلق بالاحمال ، فمن المحال ازادته تعالى الايمان للكافر مع انه ملبور به اجابعا ، فقد وجد الأمر بدون الإرادة .

وثالثها : ان هذه الإرادة التى هى إرادة الملبور به هل تنيد الصيغة امرية فتصير أمرا ، ومع غير هذه الإرادة الصيغة تكون تهديدا لو غيره ، فتقبل لهم هذه الصيغة التى هى الأمرية ان تلبت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده أمرا وان تلبت بأكثر من حرف قام الشيء الواحد بمطين وهو محال .

الفصل الثانى

ورود الأمر بعد الحظر

إذا ورد بعد الحظر أقتضى الوجوب عند اللباجى وينتضى لصحاب مالك واصحاب الشافعى والامام نضر الدين ، خلافا لبعض اصحابنا واصحاب الشافعى في قولهم بالإلصاق ، كقوله تعالى « وإذا حللتهم فاصطلبوا (٢) » بعد قوله تعالى « لا تقتلوا الصيد وانتم حرم » (٣) لأن الأصل استعمال الصيغة في مسماها .

قال القامنى عبد الوهاب في المخلص الحظر تسميان تارة يرد معلقا

(١) الله تعالى يفعل ما يريد ويحكم بما يشاء . فالإرادة غير الأمر فهو يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه وينهاه عن الكفر ويريد منه . والى أرى أن المعتزلة قد جانبهم الصواب في مسائل حينما قالوا الله عز شأنه على البشر تعالى من ذلك علواً كبيراً .

(٢) المسقدة .

(٣) المسقدة .

بغاية أو شرط أو علة ؛ فإذا ورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أباد الإباحة عند الجمهور أهل العلم ، كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن احوام الأنهار فوق ثلاث من أجل الزلفة » (١) فكلوا منها وأخروا ، وكلاية المتعلمة وكذلك « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض » (٢) بعد قوله تعالى « ونبؤوا بالبيع » (٣) وتارة يرد غير معال بعبارة مرفضة ولا يطلق بشرط ، فمذهب مالك وأصحابه أنه للإباحة ولذلك احتج على عسدم لزوم الكتابة بقوله إنما ذلك تومنة من الله على عباده .

وقال أكثر أهل الأصول أنه يقتضى الوجوب ، وأنه يجعل على ما كان يحمل دليل ابتداء من وجوب أو نهي ، أن قلنا أنه موشوع للنهي ، أو على الوقف أن قلنا بالوقف .

وحكى الإمام فخر الدين أن الحظر إذا ورد بعد الأمر هل يحمل على التحريم أم لا ؟ قولان . وقدير بهذا الفصل أن الوجود والعدم مستويان بالنسبة إلى الفعل لأنه ممكن وكل ممكن يستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه ، والأمر يرجح جهة الجهد ، والنهي يرجح جهة العدم ؛ فالوجود والعدم بالنسبة إلى الفعل ككشئ الميزان ؛ والأمر والنهي يرجحان ، فإذا ورد الأمر ابتداء ورد على استواء من الكلتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود ، وإذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهي فيحصل جوي في الكفة الأخرى فيحصل انتساوي ، فهذا هو الفرق بين حصول الأمر ابتداء وبعد الحظر عند من فرق ، ومقتضى هذا الفرق أن يحمل النهي على الإباحة إذا ورد بعد الوجوب ، فمنهم من طرد أسله في الفرق ، ومنهم من ترك الفرق وفرق بين الأمر والنهي ، فقال أن النهي يعتد بالمفسد والأمر يعتد بالمصالح ، وعلمية صاحب الشرح والفقهاء بدرء المفسد أعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح ، فلذلك راعينا هذا الفرق في الأمر وحلنا الأمر على الإباحة ، والفيضا المصلحة ، ولم نفعل ذلك في النهي اهتماما بدرء

(١) وفي رواية الدائفة وهي الجماعة التي تأتي من بلد إلى بلد .

(٢) ١٠ الجمعة .

(٣) ٩ الجمعة .

المفاسد ، ولأننا إذا قلنا بحمل النسخ على التحريم أوجبنا الترك وهو على وفق الأصل ؛ لأن الأصل عدم الفعل ، وإذا قلنا الأمر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الأصل . فهذان فرقان عظيمان بين الأمر واللهى وإن خالف أصله فى الأمر ، أما من طرد أصله فلا يحتاج لمهينين للفرق (١) ، فنعم استقراء النصوص بعد هذا من الكتب والسنة يحكم بين الفرق (١) .

الفصل الثالث

فى عنوانه

مذهب البابى والامام فخر الدين وجماعة من أصحابنا أنه إذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لأنه من لوازمه ، ومنع من ذلك بعض المشافعية وبعض أصحابنا .

الجواز يبنى بتفسيرين أحدهما : جواز الإقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره ، وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح فى اصطلاح المتأخرين ، والأول لا شك أنه لازم للوجوب ، والثانى ضده ، فلا يكون لازما له .

وظاهر كلام العلماء أنهم يزيّدونه : فوجه تقريره أنه لجعله لازما فى الأمر والنسخ ، فالأمر هل على جواز الإقدام ، والنسخ هل على جواز الأحكام ؛ فيحصل مجموع الجوازين من الأمر وناسخه ، غير أن مجموع الجوازين لا يتعين للإباحة بمعنى استواء الطرفين ، بل يقبل التنديد ، وأيضا فينبغى أن تكون الدعوى هكذا : إذا نسخ بقى إما للإباحة أو للتنديد من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط .

وصورة هذه المسألة أن يرد الأمر ثم يقول الأمر لمعت الوجوب منكم

(١) فى الأصل : تحكم بين الفرق . والصحيح ما أثبتناه .

فقط لا يزيد على ذلك اما أن ينسخ الأمر بالتحريم ثبت التحريم قطعا ، أو قال
 رفعت جملة ما دل عليه الأمر السليق من جواز وغيره ، فانه لا يستدل به
 على الجواز ، والمحرك في هذه المسألة مبنى على حرفين : أحدهما ان الدال
 على التركيب دال على أجزائه والوجوب مركب من جواز الإقدام والمنع من
 الترك ، فإذا ارتفع أحد الجزئين بقى الآخر . وثانيهما : ان الخصوص
 في الشيء قد يكون شرطا كالطلاق المعلق فانه أخص من مطلق الطلاق ، ويلزم
 من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط أن لا يثبت مطلق الطلاق لازما للمعلق ،
 لأن الخصوص هنا شرط ، وقد لا يكون شرطا كالنطق مع الحيوان ، لا يلزم
 من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان ، فمن قال بالمعنى الأولى قال انه يدل على
 الجواز ، ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطا وقد لا يكون ، فإذا
 حصل الشك توقفنا .

وبجواز أن يرد خبرا لا مطلب فيه ، كقوله تعالى « قل من كان في الضلالة
 فليجدد له أرحم من هذا » (١) أو أن يرد الخبر بمعنى كقوله تعالى « والوالدات
 يررضن أولادهن حولين كاملين » (٢) وهو كثير .

فائدة ورود الخبر بلفظ الأمر شأنه أن يكون مما فيه داعية للأمر ،
 والخبر ليس كذلك ، فإذا عبر بلفظ الأمر التسمي بالداعية فيكون ثبوت
 صحته أقرب .

وفائدة التعبير عن الأمر بلفظ الخبر : أن الخبر يستلزم ثبوت مخبره
 وقومه ، بخلاف الأمر ، فإن عبر عن الأمر بلفظ الخبر كان أكد في اقتضاء
 الوقوع حتى كأنه واقع ، ولذلك اختير الدعاء لفظ الخبر تملأ بالوقوع .

(٢) ٢٣٣ البقرة .

(١) ٧٥ مريم .

الفصل الرابع

جواز تكليف ما لا يطلق

الأمر بالركب أمر بأجزائه

الأمر بالتفصيل في وقت معين

يجوز تكليف ما لا يطلق خلافا للمعتزلة والغزالي ، وإن كان لم يقع في الشرع خلافا للإمام فخر الدين ، لنا قوله تعالى « رينا ولا تحبنا ما لا طائفة لنا به » (١) فمسألة تكليفه يدل على جواز « وقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » (٢) يدل على عدم وقوعه ، وهنا دقيقة وهي أن ما لا يطلق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء ، أو عقليا فقط كالتكليف الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، أو عاديا وعقليا معا كالجميع بين اتضدين ، والاول والثالث هما المرادان وهنا ، دون الثاني .

وافقنا المعتزلة على أن الله تعالى بكل شيء قدير عليم ، وأنه يعلم أن خلاف المعلوم محال ، فهو يعلم أن الكافر يكرر وإن صدقوا الأيمان منه محال ، مع ذلك كله فقد كلفه بالإيمان ، فقد كلفه بما يشق وقومه عقلا ، وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة ، فتكليف ما لا يطلق عقلا قالت به المعتزلة . وإنما الخلاف فيها لا يطلق عادة كالجميع بين البياض والسيود في محل واحد ، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد ، والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد ، والطيران في الهواء تحيله المادة ، والعقل يجوز ، وإيمان الكافر العقل يحيله . لنا بسئل أهل المادة عنه جزؤه فهو عقلي فقط .

ووجه الاستدلال بالآية أن الدعاء بتمطر الوثوع حرام ، فلا يجوز

• (٢) ٢٨٦ البقرة .

• (١) ٢٨٦ البقرة .

أنهم اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الامتناعات عقلا
وشرعا ، فلما سألوا رفعه وذكر الله تعالى ذاك في سياق المدح لهم ، دل
على انهم لم يحصوا بدعائهم فيكون دعاء بها يجوز وهو المطلوب .

وأما قول الامام انه واقع فاعتد في ذلك على ان جميع التكاليف
اما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع . او معلومة عدمه فتكون ممتنعة
الوقوع ، والتكليف بالواجب الوقوع او الممتنع الوقوع تكليف بها لا يطاق ،
وهذا انما يقتضى وقوع تكليف ما لا يطاق . فلا بد من امتناع خلاف
المعلوم انما هو عقلي والنزاع ليس فيه بل في الحال العادي فقط . فلا
يحصل المطلوب الامام .

الفصل الخامس

الامر بالركب امر باجزائه

الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة تقتضي ذلك الوقت

فيما ليس من مقتضاه لا يوجب التقضاء عند اختلال المأمور به عملا
بالاصل بل القضاء بامر جديد ، خلافا لابي بكر الرازي .

هذه المسئلة مبنية على تاعدتين : القاعدة الاولى ان الامر بالركب امر
بأجزائه القاعدة الثانية ان الامر بالفعل في وقت معين لا يكون الا لمصلحة
تختص بذلك الوقت ، والا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين
سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح .

ومن لاحظ القاعدة الاولى قال الأبرق في الوقت المعين بالصلاة المعينة
يقتضى الامر بشيئين : الصلاة وبكونها في ذلك الوقت ، فهو امر بركب ،
ماذا تعذر أحد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقى الجزء الآخر وهو
الفعل في موقعه في أي وقت شاء فيكون القضاء بالامر الأول .

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال : ان الغلبة مثلا اختصت بصلاة الظهر
لمصلحة ما في الغلبة ، وما لنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها ،

بل الظاهر لعدم المساواة ، والا لما اقتصت بوجود الفعل ، -ملا تثبتت
المسألة في غير الغاية لعدم المصلحة في غير الغاية ، فإذا دل الدليل على
وجوب القضاء علينا أن الوقت الثاني يقارب الأول في مصلحة الفعل ، وإذا
لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسئلة ، وهذا إذا كان الوقت معيناً ،
فإن كان وظيفة العمر فقد تقدم أنه لا قضاء فيه ، وإن الخلاف فيما هو
على الفور في بل أن الأمر للفور .

**والذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون معلقاً بشيء من جزئياتها ، لأن الدال
على الأعم غير دال على الأخص .**

والذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون معلقاً بشيء من جزئياتها ، لأن الدال
أو في الدار حيوان ، لا يدل على أنه إنسان أو في الدار إنسان ، لا يدل
على أنه زيد ، وهذه القاعدة قلنا أن الوكيل بالبيع لا يملك البيع بمن المثل
دون البخش (١) إلا بالمادة لا باللفظ ، فإذا قل له بع سلعتي حل على من
المثل بدلالة العادة لأن البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين من المثل والمساوي
والغبن .

**ولا يشترك مقارنته للمأمور به بل يجوز تعلقه في الأول بالإنشخص
الحاكم خلافاً لسائر الفرق .**

لم يقل بالكلام النفس الأ نحن ، فلذلك تصور على مذهبي في الأزل ،
الكلام النفس أزلي ومنه الأمر والنهي وجميع الأحكام ، فحكم الله في الأزل
إرادة على زيد على تقدير وجوده ، ووجوده بسبب التحريم وشرائطه ، وإبقاء
موانعه فإذا وجدت هذه كلها فقد وجد التقدير الذي تعلق الحكم بالشخص
فيه ، وكذلك أطلعها الله تعالى بتقارير ، فالحكم كلام الله تعالى وتعلقه القديم
قديم أيضاً ، فإن الذي يحيل وجود علم بغير معلوم ، يحيل وجود أمر بلا
مأمور ، ونهى بغير منهى ، وإباحة بغير منباح متقرر في العلم لا في الوجود
الخارجي ، لأن التعلق نسبة ، والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لا وجود
طرفيها ، كالمعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ، ومعلومه قد يكون

(١) في المطبوعة : التجسس .

معدوما ، بل مستحيلا ، بل التقرر لابد منه . فالحكم هو الكلام وتعلقه
الخاص وهما قديمان . وانما الحادث المتعلق فقط .

ولكنه لا يصح ماهورا الا حالة الملايسة ، خلافا لمعتزلة : والحاصل
قبل تلك اعلام يلقه سيصير ماهورا لان كلام الله تعالى قديم ، والامر يتعلق
بذاته فلا يوجد غير متعلق ، والامر بالشيء حالة عديمة محال للجمع بين
التقيضين ، وحالة ايقاعه محال لتحصيل الحاصل ، فيتميز زمن الحدوث .

هذه المسئلة لعلها اغضت مسئلة في اصول الفقه ، والبيارات فيها
عسرة التقييم وسر البحث فيها ان الالفاظ اللغوية انما وضعت لطلب ما هو
ممكن من المسامور ، فيتميز ان الامر انما يطلب من المسامور الفعل في زمن ليس
فيه عديم لانه لو طلب منه الفاعل في زمن فيه عديم لطلب منه الجيع بين
الوجود والعدم وذلك محال . فاذن لم يطلب منه الفعل الا في زمان ليس فيه
عديم ، وكل زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعيا ؛ لان الوجود
والعدم لا يمكن ارتباطهما معا ، وزمن وجود الفعل هو زمن الملايسة ،
يلزمك هو المطلوب .

ومتصوفا بهذا ببيان صفة التعلق ، لا ان الملايسة شرط في التعلق ؛
والا لتعطلت حقيقة المصيان ، ولا يوجد عاصم ابدا ؛ لانه يقول الملايسة
شرط لكوني ماهورا وانما لم الابس : فشرط الامر مفقود ، فليست ماهورا :
فلا اكون عاصيا بالترك . فحينئذ يتعين ان لا تكون الملايسة شرطا في تعلق
الامر بالملك ، بل صفة تعلقه بذلك فقط : اى ما تعلق لما تعلق الا بايقاع
الفعل في زمان ليس فيه عديم ، وهو عاصم اذا ترك ؛ لانه امر ان يعبر
زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدم ، فلم يفعل . فبمضى قولنا انه يصير
ماهورا حالة الملايسة ، اى تلك الحالة هي التي تعلق بها الامر ، وتعلقه
بعدم عليها بالفعل فيها .

والمعتزلة يقولون لا ينبغي ان يكون هذا صفة التعلق ، لانه لو تعلق
بايقاع الفعل في زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل ، فان زمن الحدوث
زمن وجود ، لانه اول ائزفة الوجود ، والاول ائزفة الوجود وجود ، وطلب

الوجود حالة الوجود طلب بتحصيل الحاصل ، فيتمتعين ان يكون متعلقا بها قبل زمن الوجود ، وهو زمان المدم .

ونحن نقول لهم تعلقه بإيقاع الفعل حالة المدم يلزم منه اجتماع التقيضين ، وأما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملابس تحصيل الحاصل ، فليس كذلك ، لأن تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بأن يكون الوجود حصل في زمان ، وقيل له بعد ذلك ، انتملك ذلك الفعل الذي وقع في الزمان الأول بعينه ، فهذا تحصيل الحاصل ، لها مع اتحاد الزمان فلا ؛ لأن كل مؤثر ، انما يؤثر في فعله حالة حدوثه ، ولا يمكن ان يكتبه أصبدا (١) كتابا الا في الزمن الذي يكتبه فيه ، ولا يبنى دارا الا في الزمن الذي يفسح البناء فيه ، فزمن الحوادث هو زمن التأثيرات ، فلو منع التأثير لم يبق تأثير ؛ مثار الغلط حينئذ هو الفعلة من شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان ، لها مع اتحادها فلا ، فهذا ماخذ البحث في هذه المسئلة بين الفريقين .

وبقرع عليه ان عند المعتزلة ينقطع تعلق الامر بالدخول في الملابس لا لتفاء المدم الذي هو زمن التعلق ، وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملابس ، فبالفراغ من الملابس ينقطع التعلق اجماعا ، وفي زمن الملابس قولان : عندنا التعلق بوجود ، وعند المعتزلة لا ، وقبل الملابس قولان : التعلق بحاصل عند المعتزلة وعندنا لا .

وأما كون المتقدم قبل ذلك اعلاما او امرا فلم يقل الامام غير الدين الا انه اعلام معناه انه مأثور حالة الملابس ، وهو امر بها في زمن الملابس . وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص : اختلف الناس هل هو امر على الحقيقة ام اعلام ، فقال كثير : ان الامر في الحقيقة انما هو المأثور ، اما المتقدم فاعلام ، وقال الباكون : هو امر ، واختلف المعتزلة في مقدار ما يقدم عليه من الاوقات بعد اتفاقهم مع اصحابنا على تقدمه بوقت يحصل بل للمأثور السماع والفهم ، فمنهم من قال لا يجوز تقدم الامر على المأثور بازمنة كثيرة . بل بوقت واحد ، الا لمصلحة ، والذي اختاره القاضي ابو بكر - رحمه الله - انه يجب تقدمه بوقتين : وقت السماع ، ووقت الفهم . والمسلم

(١) في المطبوعة : اهدا .

والتكليف يقع في الزمن الثالث ، لأن امتناع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال . قال فهنا أربعة مطالب : أحدها وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور ، والثاني : أن تقدمه لا يخرج عن كونه أمرا وإن كان أملا ، وإنذارا ، والثالث : في وجوب تعلق الأمر بالفعل حالة إيجاده ، والرابع : في مقدار ما يتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات .

وقد أجمع المسلمون على أن أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا ، وهي مقدمة علينا ، وإنها أوامر ؛ لقولهم بالاعلام باطل ، ولأنه لا يحتاج لأمر آخر بعده ، ولو كان إعلانا بأنه سيصير مأمورا لاحتجنا لأمر آخر حالة الملابس ، وليس كذلك .

والأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمرا بذلك الشيء إلا أن ينص الأمر على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عاشر »

من أمر غيره أن يأمر شخصا آخر ، فهو كمن أمر زيدا أن يصيح على الدابة فإنه لا يصدق عليه أنه أمر الدابة ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة لسبع » ليس أمرا للصبيان ، بل إنما أمرنا أمر الصبيان بالمقدمات ، لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الخزيمة « لما قلت يا رسول الله لهذا حج قال نعم ولك أجره » ومن الناس من يلزم القاعدة وقال أمر الصبي بالصلاة لا يحصل له فيها أجر ، بل أمره بذلك على سبيل الاستصلاح ، كاستصلاح البهائم عن الفلار والشماس لا لأن لها أجورا ، ومعنى علم أن الأمر التبليغ كان ذلك أمرا للثالث ، كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في حق ابنه عبد الله لما طلق امرأته في الحيش « مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها أنفساء » . ومقتضى هذه القاعدة أن ابن عمر رضي الله عنهما لا يجب عليه المراجعة ، لأن الأمر بالأمر لا يكون أمرا ، لكن

علم من الشريعة أن كل من أبهر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يلزم
عاقبته غيره هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث
بأمور أجماعاً .

وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي أبى بكر والإمام
خلفاء الغزالي لقوله تعالى « ويعفو عن كثير (١) » .

هذه المسئلة نفلتها ههنا واختصرتها كما وقعت في الحصول ، وليست
المسئلة على هذه الصورة في أصول الفقه ، ولا قال القاضي هذه العبارة ،
ولا الغزالي أيضاً ، بل المنقول في كتاب القاضي أنه قال إذا أوجب الله تعالى
علينا شيئاً وجب ، ولا يشترط في تحقيق الوجوب استحقاق العقاب على
الترك ، بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والنسب
اشتراكاً في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب إلا باستحقاق الذم أو العقاب ،
فاذا استقلنا من الاعتبار لم يبق فرق بينة ، والحق ما قاله القاضي ،
فإننا إذا دعونا قلنا اللهم توفنا مسلمين ، فإننا نجد أنفسنا جازمة بهذا
الطلب من غير رخصة في تركه ، وإذا قلنا اللهم أعطنى عشرة آلاف دينار
نأتى أجد رخصة في أنها لو كانت خبسة لم نلتم لذلك ، فالطلب ههنا
غير جازم بخلاف الأول فقد تسورنا الطلب بمسأ ، في حق الله جازماً وغير
جازم . مع استحالة الذم ونحوه ، فإذا تصورنا الطلب الجازم بدون استحقاق
الذم صح ما قاله القاضي ، والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب ، بل الغزالي
وكل منتم إلى شريعة الإسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة ، أما عدم
العفوان مطلقاً فلم يقل به أحد .

• • •

الفصل السادس

في متعلقة

فالواجب الموسع وهو ان يكون زمان الفعل يسمح اكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مقيا بالعمى ، وقد يكون محدودا كاتوقات الصلوات ، وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بلول الوقت ، والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء ، وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بأخر الوقت والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب ؛ والكروى منعه بناء على ان الواقع من الفعل موقوف ؛ فان كان الفاعل فى آخر الوقت من المطلقين فالواقع فرض والا فهو نفل .

ومذهبنا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان للكفنة بين الحدين ، فلا جرم صبح اول الوقت لوجود المشترك ، ولم ياتم بالتلحيز ، ابقاء المشترك فى آخره ، وياتم اذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذى هو متعلق الوجوب ، فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة ، بخلاف غيرنا .

من انكر الواجب الموسع على الاطلاق ، رأى ان التوسمة تقتضى جواز الترك ، والوجوب يقتضى المنع من الترك ، والجمع بينهما محال . وهؤلاء خمس فرق لها خمسة اتوال .

الاول : انه متعلق بلول الوقت ؛ لان الزوال مثلا سبب لوجوب الظهر ، والامس لترتب المسببات على اسبابها ، والشافعية اليوم يتكروى هذا المذهب ، غير انه منقول فى عدة كثيرة من كتب الأصول ، ويرد على هذا

المذهب أن الآن في تقويت الأداء لفعل القضاء لمعنى غير معلوم في
 الشريعة ، وقد أجمعت الأمة على جواز التأخير في الصلوات ، وجواز
 التعميل ، أما الآن في تقويت الأداء لفعل القضاء لمعنى معهود ، كتقويت
 الأداء في حق المسافر ويصوم قضاء ، فهذا مدرك هذا المذهب ، وما يرد
 عليه .

القول الثالث : أن الوجوب متعلق بآخر الوقت ، قاله الحنفية ، لأن
 انتهاء الخاصية الشيء يقتضى انقضاءه ، وثبوت الخاصية الشيء يقتضى ثبوته ،
 وخاصية الوجوب الائم على تقدير الترك ، ولم نجد هذا إلا آخر الوقت ،
 ليكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ، ووجدنا هذه الخاصية منفية أول الوقت
 ووسطه لوجب انقضاء الوجوب من أول الوقت ووسطه ، ويرد عليهم أنه إذا
 مجل لم يفعل الواجب على قولهم ، وأجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف
 الأصل والقواعد ، فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه .

القول الثالث : قاله الكرخي من الحنفية ، أنه موقوف ، فإن كان الداعل
 آخر الوقت وكلما قلت بالفعل المتقدم واجب ، فما اجزا عن الواجب إلا واجب ،
 فهذا هو الموجب للوقف ، ويرد عليه أن صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها
 مرضا ولا نقلا ، خلاف القواعد .

انقول الرابع : أن زمن الوجوب هو زمن الإيقاع أى وقت كان لا يتمدد
 حذرا من الإشكالات المتقدمة ، ويرد عليه أن الوجوب وصفته ومتعلقه لا بد
 أن تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل ، أما متعلق أو صفة تجب
 مع الفعل (١) فغير معهود في الشريعة .

القول الخامس : أن إيقاع الفعل قبل آخر الوقت يمنع من تعلق الوجوب
 بالمتكلف آخر الوقت ، فلا يجزى عن الواجب غير الواجب ، بل سقط الوجوب
 في نفسه ، ويرد عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان

(١) في المخطوطة : أما متعلق أو صفة تتبع الفعل .

الله عليهم ما كانوا يصلون آخر الوقت ، بل يعجلون ، فيلزم أنهم ما صلوا مرضاً قط غيبتهم أجر الواجبات ، وهو في غلبة البعد بهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الاشكالات .

وأما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء التسليم الكفنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه ؛ لأن الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شيء من هذه القواعد البتة ، وهذه الفرقة أهم ولأن في جواز التأخير ؛ هل يشترط في جواز التأخير العزم على العمل آخر الوقت لأن من لم يفعل ولا عزم على العمل يعد معرضاً عن الأمر ، لو لا يشترط لأن اللفظ ما دل إلا على الصلاة دون العزم . وهذه سبمة مذاهب في هذه المسئلة حكاهما سيف الدين الأمدى في الأحكام ، وأبو اسحق في اللمع وغيرهما ، والقول بالتوسعة واشترط البذل هو مذهبنا ومذهب الشافعية .

وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة أيضاً الوجوب متعلق بجملة الخصال ، وعندنا وعند بقية أهل السنة بواحد لا بعينه ، ويحكي عن المعتزلة أيضاً أنه متعلق بواحد معين عند الله تعالى ، وهو ما علم أن المكلف سيوقعه ، وهم ينقلون أيضاً هذا المذهب عنا ، والمخير عندنا كالوسع ، والوجوب فيه متعلق بمفهوم إحدى الخصال الذي هو قسدر مشترك بينهما وخصوصياتها متعلق بالتخير ، فما هو واجب لا تخير فيه ، وما هو مخير فيه لا وجوب فيه ، فلا جرم يجرئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك ، وفاعل الإخص فاعل الأعم ، ولا يائتم بترك بعضها إذا فعل البعض لأنه تارك للخصوص الجاح فاعل للمشارك الواجب ، ويكلم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينهما .

عندنا المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق به خمسة أحكام : الوجوب ولا يئلب ثواب الواجب إذا فعل إلا على القدر المشترك ، ولا يماثل عقاب تارك الواجب إذا ترك الجميع إلا على القدر المشترك ، ولا تبرا ذمته إذا فعل إلا بالقدر المشترك ، ولا ينوي أداء الواجب إلا بالقدر المشترك ، فهو

تتعلق الرجوب والثواب والمغلوب وبرادة الذمة والنية .

وقول الممتزلة انه متعلق بالجميع ، معناه بالجميع على وجه تبرا لئمة
ببعض البعض فلا يكون خلافا للمذهب الآخر ، وعند التحقيق تستوى المذاهب
في هذه المسئلة ، وتبقى لا خلاف فيها ، فان المذهب الآخر هم يتكرونه ، ولم
يبق بين الفريقين الا ما لخصته ، فمن اعتق رتبة في كفاية اليمين برئت لئمة
بما فيها من مفهوم احدى الخصال ، ومفهوم لحداتها هو قدر مشترك بينهما ،
لسدقة على كل واحد منها ، والصادق على عدة امور هو مشترك بينهما ،
وخصوصا العتق لا يدخل في الوجوب والا لائم بتركه اذا اطعم وترك العتق ،
بمفهوم احدى الخصال هو متعلق الاحكام الخمسة المتقدمة .

سؤال : على هذا التقدير يلزم ان الشاة الواجبة في الزكاة والدينار
واجب بخير ، فان الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف
كانت من غير تعيين ، فيلزم ان تكون هذه الابواب كلها واجبا بخيرا لتعلق
الخطاب فيها بالتقدر المشترك بعين ما قلناه ولم يقل به احد .

جوابه : ان تعلق الخطاب بالتقدر المشترك قسبان : تارة يكون بين
اجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة ، وفرة بين افراد جنس واحد
انحائية . فاصطلاح العلماء على ان الاول يسمى واجبا بخيرا فلا يرد الثاني
عليهم ، لانه غير المعنى الذي اصطلاح على تسميته . ومن شرط النقض ان
يكون بعين الذي يدعيه المتكلم .

فائدة : والنزق بين الخير والمرتب ان الخير يجوز المدول من كل
واحدة من الخصال لفعل الاخرى ، والمرتب لا يجوز العدول من الاول الا عند
تمنره ، فالاول : ككفاية الحنف . والثاني : نحو كفاية الظاهر . ثم المرتب
اذا شق على المكلف فعل الاول منه مشقة تسقط الوجوب معط انتقل المرتب
للتخير ، كما اذا شق عليه الصوم لانه يضر به ، وان تجشمه ومطه اجزاء ؛
فانه يخير بين الصوم والاطعام ، ويكون اثر المشقة في اسقاط خصوص

الصوم وتعينه ، ويبقى الواجب واحدا لا بعينه ، ثم للتخفيف والترتيب الفاظ تدل عليها في اللغة ، والذي رأيته للفقهاء ان الله تعالى متى قال امثلوا كذا او كذا فهو للتخفيف ، وكذلك اما كذا ، واما كذا ، ومتى قال فمن لم يجد كذا فليعمل كذا وان لم يجد كذا فليعمل كذا ، كما قال الله تعالى في الظهار « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين » (١) فصورة الشرط مستند الترتيب ، وللفظ (او) موجب للتخفيف .

سؤال : يلزم على هذه القاعدة ان قوله تعالى « فان لم يكونا رجلين امرأتين » (٢) ويوجب ان الانسان يحرم عليه ان يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين ، او يكون ذلك غير مشروع في حقه وان لم يكن حراما ، وهو خلاف الاجماع ، فيلزم أحد الأمرين : إما ان تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب ، وهو خلاف ما عليه الفقهاء ، او تدل فيسلب خلاف الاجماع في هذه الصورة .

جوابه : ان الحق في هذه المسئلة ان هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب ، بل قد تستعمل للحصر ، كقولك ان لم يكن هذا المجد زوجا فهو فرد ، وان لم يكن زيد منحركا فهو ساكن ، وان لم يكن حيا فهو ميت . فهذا كلام عربي ، والمقصود ببيان الحصر في هاتين الحالتين : الزوج والفرد ، والحركة والساكن ، والحياة والموت ، وهو مقصود الآية (٣) وهما ان العجسة الشرعية الكاملة من الشهادة في الأموال منحصرة في الرجلين والمرأتين . ولما الشاهد واليهين ، والنكول ، وغير ذلك . فليس حجة تامة من الشهادة ، بل من الشهادة وغيرها وهو اليقين او كلها لا شهاده فيها كاليقين والنكول ، لما حجة تامة شرعية كلها شادة ليس الا هذين القسمين ، فلذا نعتذر احدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلا على عدم تبسول

(١) ٩٢ النساء .

(٢) ٢٨٢ البقرة .

(٣) هي قوله تعالى : « فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فامرأتان من ترنسون من الشهداء » ٢٨٢ البقرة .

أربع نسوة في الأموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه . ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يتفرغ إلا بعد عدم الآخر ، بل تدل على أن المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سبق الكلام لأجله .

وإذا تقرر هذا تبين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب وليبيان الأحمر ، ولللفظ الصالح للمخاطبات لا يثبت به أحدها إلا بدليل منفصل ، فتحصل أن الحق أنها لا تستعمل بالدلالة على الترتيب بمجرد ما ، وحينئذ تقول قرينة كون الوضع لا يصلح الحصر قرينة دالة على أنها للترتيب ، فانه لا يحسن استعمالها لغيرها ، لو قلت أن لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح ، أو أن لم يكن زيد في البيت فهو في السوق ، حيث لا يعلم الحصر ، لم يكن كلاما مريبا ، لهذا هو تلخيص هذا الموضع ، وهو موضع حسن قريب ، وينشأ منه سؤالان : أحدهما في الآية في انتزاعها للترتيب وهو خلاف الإجماع . وثانيهما : على قاعدة الترتيب يقال قد تستعمل للحصر .

وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة أنها هو إحدى الطوائف التي هو قدر مشترك بينها ، غير أن الخطاب يتعلق بالجميع أول الأمر اقتصر خطاب المجهول ، فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف ، لوجود المشترك فيها ، ولا تأن طائفة معينة إذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظنا ، ويأثم الجميع ، إذا تواطوا على الترك لتحقيق تعطيل الفعل المشترك ، بينها ظنا إذا تقرر تعمق الخطاب في الأبواب الثلاثة ، بالقدر المشترك ، فلتفرق بينها أن المشترك في الواسع هو الواجب فيه ، وفي الكفاية هو الواجب عليه ، وفي المخير الواجب نفسه :

سمى فرض الكفاية لأن البعض يكفي فيه ، وسمى الآخر فرض الأعيان لتعلقه بكل عين ، ولا يكفي البعض ، وإنما قلت أن الخطاب متعلق في الكفاية بالمشارك لأن الطلب لعل إحدى الطوائف . ومفهوم إحدى الطوائف قدر مشترك بينها لصحته على كل طائفة ، والصالح على أشياء مشتركة بينها كصدق الحيوان على جميع أنواعه . واللغة لم تقتض إلا ذلك في التسميوس الواردة بفرض الكفاية ، كقوله تعالى « واتكن منكم أمة يمدون إلى الخير

ويأبرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (١) وكتوبه تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين» (٢) الآية ، ونحو هذه النصوص انما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات ، ولمقتضى الشريعة بين خطاب غير المعين فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص انى لم اتعين فيضيع الواجب ، بخلاف الخطاب بالفعل الذى ليس بمعين جوزته الشريعة لان المكلف يتمكن من ايقاعه في المعين فلا يتعذر ، كما حوطينا بتحرير رقبة غير معينة ولم بغض ذلك لتمرره ، وكذلك شاة من اربعين ودينار من اربعين .

قاعدة : لا يشترط في فرض التكليف تحقق الفعل بل ظنه ، فلذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك الطائفة ان هذه فعلت سقطت عنها ، واذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنها .

اسباب التكليف ان لا تكون الا بالعلم لقوله تعالى « ولا تقرب ما ليس لك به علم » (٣) ، وقوله تعالى « وان الظن لا يغنى عن الحق شيئا » (٤) غير انه لما تعذر حصول العلم في اكثر الصور اتلم الشرع الظن بمغايه لغلطه صوابه ونفرد خيلته بتميطت به التكليف ، فمن على ظنه ان هذه امراته جاز له وطؤها او هذا الخمر جلاب (٥) لم ياتم بشربه ، او غلب على ظنه ان زوجته ابراة اجنبية حرمت عليه ، او أن الجلاب خير ، حرم عليه ، او غلب على ظنه انه متطهر وهو يحدث اجزائه الصلاة ويرتت نمته ، وان كان محدثا حتى

(١) ١٠٤ آل عمران .

(٢) ١٢٢ التوبة .

(٣) الاسراء .

(٤) ٢٨ النجم .

(٥) الجلاب : ماء الورد . او الثعلل او السكر المحتود بماء الورد .

مغرب .

يطلع على أنه محدث ، كذلك هنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن ، كما تسقط الصلاة مع الحدث وغيره من المنقوض ، وغير ذلك عند تعظم مقتضاه فاستلحق الشارع عن الحق .

سؤال : إذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يسقط عن من لم يفعل بفعل غيره ، مع أن الفعل الإحدى كسلاة الجنابة والجهاد مثلا لا يجزئ فيه فعل أحد عن أحد ؟ وكيف يسوى الشارع بين من فعل ومن لم يفعل .

جوابه : أن الفاعل يساوى غير الفاعل في سقوط التكليف ، واختلف السبب فبسبب سقوطه عن الفاعل وعن غير الفاعل تعمير تحصيل تلك المصلحة التي لأجلها وجب الفعل ، فانتهى الوجوب لتعذر حكمته .

لا يلزم من حصول المساواة في أصل حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره ، بل حصل التساوى في أصل السقوط لأن الخريق إذا شغل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بظول البحر لا عادة فيه ، فلا تكليف حينئذ ، فيحصل التساوى في أصل السقوط ، ويمتاز الفاعل بالثواب على عمله أن فصله ندرها .

قاعدة : الفعل على قسمين : منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالمسلات الشمس ، فإن مصلحتها الظهور لدى الجلال ، وهو مكرر بتكرر الصلاة ، ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كالقتال الغريق ، فإنه إذا شغل من البحر فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة ، وكذلك اطمئنان الجائع ، وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار ، فالقسم الأول جملة الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة ، والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الإعيان .

عذه القاعدة من سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الإعيان ، تكرار المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية ، وما هو الذي يكون على الإعيان في الشريعة ، غير أنه يشكل على هذه القاعدة سلاة الجنابة مانها على الكفاية مع أن مصلحتها المغفرة للتهت ، وذلك غير

معلوم الحصول ، فينبغي أن يصلى عليه أبدا ويكون على الأعيان ، بخلاف
انقاذ الخريق فإن مصلحته حصلت ويتمتع تكررها .

والجواب : أن مصلحة صلاة الجنزة حصول المغفرة ظنا ، وقد حصل
ظن المغفرة بالدعاء في المرة الأولى لقوله تعالى « ادعوني استجب لكم (١) »
ولأنه لا يحصل القطع بالفقران أبدا والشرع إنما مكلف بالمصالح التي يمكن
تجسيدها قطعا أو ظنا ، وهذا لا يمكن أن يحصل فيه القطع ، فلو لم يكن
الظن كافيا لتمذر التكليف .

فوائد ثلاث : الأولى الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات
يتصوران في مندوبات ، كالإذان والإقامة والتسليم والتسبيح وما يفعل
بالأصوات من المندوبات ، فهذه على الكفاية وعلى الأعيان ، كالوتر والفجر
وصيام الأيام الفضلة وصلاة الميدين والطواف في غير النسك والصدقات .

هذه مندوبات يكتفى فيها ببعض الناس ، كما اكتفى في الواجبات
بالبعض ، وتصدت بهذه الفائدة التنبيه على أن الندب يوصف بالكفاية ، وأكثر
الناس إنما يتخيلون ذلك في الدروس الواجبة ، فلذلك تبعت عليه .

الثانية : نقل صاحب الطراز وغيره أن اللاحق بالمجاهدين وقد كان
سقط عنه الفرض يقع عمله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه ، وطرد غيره
من العلماء في سائر فروض الكفاية ، كمن يلحق بمجهزي الأصوات من الأعيان
وبالمساعين في تحصيل العلم من العلماء ، فإن ذلك الطالب للعلم يقع عمله
واجبا ، معلا لذلك بأن مصلحة الوجوب لم تتحقق ولم تحصل إلا بفعل
الجميع ، فوجب أن يكون فعل الجميع واجبا ويختلف ثوابهم بحسب
مساعيهم .

الوجوب يتبع المصلحة ، فإذا لم تحصل المصلحة بقى الخطاب بالوجوب
ومن أوقع مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب ، والجميع وقع لمصلحة
الوجوب ، فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب ، والكلام حيث لم تتحقق
المصلحة ، إما من جاء بعد تحققها فلا .

الثالثة : التسمية المأثور بها على الترتيب أو على البذل قد يحصر
الجمع بينها ، كالجاء والميتة من المرتبات وتزويج المرأة من أحد الكفوين من
المشروع على سبيل البذل ، وقد يباح كالمشروع والقيم من المرتبات والفسرة
بأحد الثوبين من باب البذل ، وقد تستحب كفصال الكفارة في الطهارة وخصال
كفارة الحنك فيها يشرع على البذل .

المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني إلا عند تعذر الأول حسا أو شرعا
ونوات البذل هي التي يتخير المكلف بينها كغلب السترة وإباحة التيمم مع
الوضوء ، إذ معناه صورة التيمم ، أما التيمم الشرعي المباح للصلاة فلا يتصور
حقيقته مع الوضوء ، لأنه حينئذ غير مشروع لمهارة ، وإن أبيحت صورته ،
وكفارة الظهار برتبة ، وكفارة حنك اليمين مخير فيها على البذل ، والكل
يستحب الجمع بين خصالها من العلق والكسوة والأطعام والعتيق ، لأنها
مصالح وقربات تكفر وتجمع ، وإن كان بعضها إذا انفرد لا يجزئ في
المرتبات ..

شرح : اختار القاضى عبد الوهاب أن الأجر المعلق على التيمم يقتضى
الاقتصار على أوله ، والرائد على ذلك إما مندوب أو قاطع .

هذه المسئلة مشهورة بالأخذ بلوائل الأسماء أو بلواضرها ، قولان
للعلماء ، وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها ما ليس من
فروعها ، ظاناً أنه من فروعها ، فقلنا أبو الطاهر وغيره في قول الفقهاء :
التيمم إلى الكومين أو إلى المرتقين أو إلى الإبطين ثلاثة أقوال إن ذلك يتفرع
على هذه القاعدة ، هل يؤخذ بلوائل الأسماء فيقتصر على الكوع أو بلواضرها
فيصل إلى الإبط ؟ ويجعلون كل ما هو من هذا الباب مخترجا على هذه
القاعدة ، وهذا باطل إجماعا ، ومثنا الغلط اجراء أحكام الجزئيات على
الأجزاء والتسوية بينهما ، ولا خلاف أن الحكم في الكل لا يقتصر به على
جزئه ، فلا تجزئ ركنة من ركنين في الصبح ، ولا يوم من شهر رمضان
في الصوم ونظائره كثيرة .

إنما معنى هذه القاعدة إذا علق الحكم على معنى على به يجيبان

كثيرة وجزيئات متبينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة ، هل يقتصر بذلك الحكم على أدنى المراتب لتحقيق المسمى بجبلته عليه أو يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلى أعلى المراتب ؟ وهذا موضع الخلاف ، ومثاله إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا ركعت فاعلمين راكما » فإمر بالطمانينة ، فهل يقتضى بلدنى رتبة تسبق فيه الطمانينة ، أو يقصد أعلاها ؟ وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « خللوا الشعر وانقوا البشرة » يقتضى التخليل ، هل يقتصر على أدنى رتبة التخليل أو أعلاها ؟ بهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لا في الأجزاء ، ثم الفرع أن الجزء لا يستلزم الكل ، والجزئى يستلزم الكلى ، فلذلك أجزا الثانى دون الأول ؛ فإدنى رتب الموالاة موالاة ، ولبست الركعة ركعتين ، ولا اليوم شهرا .

وعبرة القاضى صحيحة في قوله يقتضى الاختصار على أوله ، أى أول رتبة ، فمنهم أول أجزائه فقد غلط . وقوله : والزائد على ذلك إما مندوب أو ساقط ، فالمندوب كزيادة الطمانينة ، والساقط كزيادة التذلل ، فإن الشرع لم يندب لزيادة التذلل كما ندب لزيادة الطمانينة ، ووجب الاختصار على أول الرتب جميعا بين الدال على الوجوب ، وإن الأصل براءة الفعة . كما أنه لو وجب عرق رتبة وانضمنا على ما يسمى رتبة أجزا وإن كانت أدنى الرتب ، ولا يجب علينا أن نعلق رتبة بالذات فهذا صورة القاعدة ومخرجها من حيث النظر .

الفصل السابع

في وسيلته

وعرفنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب ، التوقف الواجب عليه ، فالقييد الأول احترازا من أسباب الوجوب وشروطه وانقضاء موانعه ، فإنها لا تجب أجماعا مع التوقف عليها ، وإنما الخلاف فيما تتوقف عليه المسحقة بعد الوجوب ، والقييد الثانى احترازا من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وإرادته وفكرته بإيجاده ، ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك أجماعا .

وقال في الواقعية ان كانت الوسيلة سبب المساندة، وجبت، والا فلا ،
 لم الوسيلة اما ان يتوقف عليها المقصد في ذاته او لا يتوقف . :والأول اما
 شرعى كالصلاة على الطهارة ، او عرفى كغصب المسلم لصمود السطح ،
 او عقلى كتترك الاستبصار لفعل الاستقبال والتلقى فجعله وسيلة اما بسبب
 الاشتباه نحو ايجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة جنسية ، او كاختلاط
 التمسك بالظاهر والمكافة بالذرة ، والمكوفة بالاضمة ، او ليقين الاستيفاء
 كغسل جزء من الرأس مع الوجه ، او لمسك جزء من آخر الليل مع ظهر
 المصنوع .

اجمع المسلمون على ان ما يتوقف الوجوب عليه من سبب او شرط
 او انتفاء مانع لا يجب تحصيله اجماعا ، فليسبب كالتصائب يتوقف عليه
 وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله اجماعا والا لانه يتوقف عليها وجوب
 الصوم ، ولا يجب الاقامة لاجله اجماعا وكذا لا يمنع وجوب الزكاة ولا يجب
 دفعه حتى يجب الزكاة اجماعا ، فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب
 تحصيله اجماعا .

ولما اللزاع فيها يتوقف عليه ايقاع الواجب بعد تحقق الوجوب بمقتل
 يجب لتوقف الواجب عليه ، وقيل لا يجب لان الامر ما اقتضى الا تحصيل
 المقصد ، اما الوسيلة فلا ، ولانه اذا ترك المقصد كصلاة الجمعة او الحج
 فانه يعاقب عليه ، اما المضى الى الجمعة او الحج فلم يدل دليل على انسه
 بماتب عليه مع عاقبه على المقصد ، واذا لم يستحق عاقبا عليه لم يكن
 واجبا ، لان استحقاق العقاب من تحصيل الوجوب ، فمعنى قولنا مطلقا ،
 اى اطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق ايجابه ،
 بشرط بين قول السيد لمعده اصعد المطح ، وبين قوله اذا غصب المسلم
 اصعد المطح ، فالأول : مطلق في ايجابه فهو موضع الخلاف والثاني : مقيد
 في ايجابه ، فلا يجب تحصيل الشرط به اجماعا .

واما قولنا اذا كان مذكورا لمحتراز من المنجوز عنه ، فانه لا يتجوز
 بنساء على نفس التكليف بما لا يطابق وان كنا نجوز ، ومن الشروط المنجوزة
 منها تعلق صلاته الله تعالى بفعل العيد ، فان المبدء من التحال ان يصلي

حتى يقتدر الله تعالى له أن يصلى ، ويعلم أنه يصلى ، ويخلق له حركات الصلاة وسكتاتها ، فتطلق هذه الصفات شرط في إيقاع الواجب ، ولا يمكن إجبارها على العبد لمجزئه عن التصرف في صفات الله تعالى ، وأما وجه الفرق بين السبب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية ، فالن السبب يلزم من وجوده الوجود ، بخلاف الشرط ، وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيها يتوقف عليه الأحكام فإذا أوجبوا تحصيل السبب فقد أوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب ، بخلاف ذينك .

وتولى في المتوقف عليه شرعا ، كالصلاة مسح الطهارة أريد كما قال إمام الحرمين أنه إذا تقرر أن الطهارة شرط ، ثم ورد الأمر بعد ذلك بصلاة ركعتين ، فانه تجب الطهارة من غير هذا الوجه فلا ، فلو قال الله تعالى : صلوا ابتداء ، صلينا بغير وضوء حتى يفلأ دليل على اشتراط الطهارة ، وإيجاب خمس صلوات لأجل صلاة أتسبها . مجهولة العين فيها ، عما ذاك لتوقف الصلاة في ذاتها على أربعة تضاعف اليها ، بل لجلة الاشتباه ، بخلاف المسلم في صعود السطح ، هو متوقف عليه في ذاته عادة ، وكذلك بتسسية النظائر إنما حصل التوقف فيها لأمر غير الذات من أمور مخرجة .

الفصل الثامن

في خطاب الكفار

اجمعت الأمة على أنهم مخاطبون بالإيمان ، واختلفوا في خطابهم بالفرع ، قال الأئمة وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وأبي حامد الأسفرايينى ، لقوله تعالى حكيمه عنهم « لا قالوا لم تك من المحلين » (١) ولأن العمومات تتناولهم ، وقيل مخاطبون بالإنواءى دون

الأوامر ، وغاية الخلاف ، ترجع الى مضاعفة العذاب في الآخرة ، وعنه الإمام ، لو الى غير ذلك ، ويسطه في غير هذا الكتاب .

في خطاب الكل بالفروع ثلاثة أقوال ، ثالثها : الفرق بين النواهي والأوامر كما تقدم ، وسبب الخلاف يحتل أن يكون عند من منع أن التقرب بالفعل فرع امتداد مسبق الخير بالتكليف به ، ومن لم يصدق تعمذ عليه أن يتقرب ، فلا يكلف بالتقرب ، وعلى هذا المدرك تكون هذه المسئلة من فروع مسئلة منع التكليف بها لا يطلق ، ويحتل أن يكون المدرك أمرا هو ، أن الله تعالى لا يقبل الفروع منهم لأجل كفرهم ، فلا يكلفهم بها لأن الله تعالى لا يقبلها ، والاحتياط الأول هو الظاهر من احتجاجت العلماء في هذه المسئلة ومن إقوالهم ، ومنه يظهر سر الفرق بين النواهي والأوامر

فإن النواهي يخرج المكلف عن عهدها بمنزلة تركها ، وأن لم يجبر بها فضلا عن القصد إليها ، فإذا لم يعتقد التكليف وترك جرح من مهلة العقوبة

ولما الأمر فلا يخرج عن عهده حتى يعتقد وجوبه ، وهذا أيضا سر الزام الغافل بعدم التكليف أن الدهري مكلف بالإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك بمعذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع ، وأن الحديث مكلف بالصلاة جالة الحديث مع تعمدها في تلك الحالة ، فالوأم هذين المتمذون إن نفي التكليف يقتضي أن محرك العمل إنما هو القصد ، وإذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل ، لأن الكفار أربعة أنتم : منهم من كفر بظاهرة وباطنة كجمهور الجريين ، ومنهم من آمن بظاهرة وباطنه وكفر بعدم الإذعان للفروع ، كما يحكى عن أبي طالب أنه كان يقول أتى لأعلم ما تقول - يا ابن أخي - لحق ، ولولا أتى أخاف أن يعرني نساء قريش على الجاهل لا يتمك ، وف شمره يقول :

لقد علموا أن ابننا لا مكلف لدينا ولا يعزونا نقول الأبطال

لهذا تصريح باللسان وامتداد بالجنان ، غير أنه لم يذعن ، وكذلك من يقول من الكفار : أتى لأعلم أن دين الإسلام حق ولكني أخاف من الإسلام

لوات منصب لو ميراث ، فهو معترف بلسانه وجناته . وكافر بباطنه دون
ظاهره وهو المنافق ، وكافر بظاهره دون بباطنه وهو المعتد كالجبار اليهود
الذين قال الله تعالى فيهم وفي غلظتهم « وجحدوا بها واستوتقتنها
انفسهم » (١) .

إذا تقررت هذه الانقسام الأربعة من آذن بظاهره وبباطنه منهم ، لو
بظاهره ، فقط ، معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساقط ، وكذلك من
كان كفرة بالعدل كاتى المصحف في الثلوثات او يلقى كنيسة مريدا للكفر
فيها ، أو كان كفرة بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط ، أو بجحد سليمان
النبي عليه الصلاة والسلام فقط . فإن هؤلاء كلهم يفتنون صحة الفروع ؟
فلا يتعذر منهم التقرب بالدروع فلا يتجه التغايل بتصدر التقرب ؟ ثم إذا
فرعنا أيضا على الطريق الذي كبره بظاهره وبباطنه . فلا يتم القصور
أيضا ، لأن من الدروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو الكليات الخمس :
حفظ الدماء والأعراض والأنساب والعقول والأموال ، وأنواع الاحسان
كإطعام الجوعان وكسوة العريان ، وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع ،
فيصع منه التقرب به مادة بناء على اعتقاده آياه من دينه وان كفر . بديننا ،
فهذا وجه الاشتغال في هذه المسئلة .

ولما حجة المخطب من حيث الجملة بقوله تعالى « والله على الناس
حجج البيت » (٢) وهو علم في تناول الكفر : الأمر بالحج ؟ وإذا تناول الأمر
تساوله النهي ؟ لأن كل من قال بلباس قال بالدين ، بخلافه العكس ، وكقوله
تعالى « وويل للمشركين » الذين لا يؤتون الزكاة » وكقوله تعالى « والذين
لا يمدون مع الله الهما آخر ولا يقتنون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا
يزنون » ومن يفعل ذلك يلق انابا » (٣) بقوله تعالى : ومن يفعل ذلك
يتناول جميع ما تقدم ، فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على
دعوى الاله مع الله تعالى ، ولولا أن الكافر مخاطب بدروع الشرائع والألسا
انتظم هذا الكلام .

(١) ١٤ النمل .

(٢) ٩٧ آل عمران .

(٣) ٦٨ الفرقان .

وحجة عدم الخطاب أنه أو لم بالفروع الأمر بها إما حالة الكفر وهو خلاف الإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يقال صل وأنت كافر ، وإما بعد الكفر ، وهو أيضا خلاف الإجماع لقوله عليه الصلاة والسلام : « لا إسلام يجب ما قبله » .

وجواب هذه النكتة أن زمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقتوع المكلف به ، كما نقول المحدث مأمور بالصلاة إجماعا ومعناه أن زمن الحدث ظرف للخطاب للصلاة والتكليف بها لا لإيقاع الصلاة ، فلا نقول له صل وأنت محدث ، بل يجب عليك أن تزيل الحدث وتصل ، وأنت الآن مكلف بذلك ، كذلك نقول للكافر أنت الآن مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع الفروع ، لا أنك مكلف بإيقاع الفروع في زمن الكفر ، فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقتوع التكليف به ، بقوله إما أن يكلف حالة الكفر أو بعده ، فلنا حالة الكفر قوله لا يصح منه ، فلنا لم ندع أن ذلك الزمان ظرف لإيقاع المكلف به حتى نلزم صحته ، لو نقول بعده على سبيل التسليم . والحديث حجة على الخصم ، لأن الجب القطع ، وإنما يقطع ما هو متصل بهذا يدل على أنه لولا القاطع اتصل التكليف ببقى التكليف مستمرا .

وأما قولي : فائدة الخلاف ترجع إلى مضاعفة العذاب في الآخرة ، وعمله الإمام أو إلى غير ذلك ، فمعناه أن الإمام مقرر التعيين لأجاب من هذه النكتة المتقدمة بأن فائدة التكليف أنها هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد ، واكتفى بهذا الجواب ، وهو لا يتم له بسبب أن العقاب في الدار الآخرة أنها تضاعف ويعقب الكافر مذابيح . أحدهما : وهو الأتمتع لأجل الكفر ، والثاني للفروع ، إذا قلنا بتقديم التكليف في الخطيئة ، إما عقابه في الآخرة من غير تقديم تكليف فغير مهقول ، فإذا تعين التكليف مهتمين أن نختر أحد التسمين ، وهو إما حالة الكفر أو بعد ، ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم ، فظهر أن جوابه — رحمه الله — غير تام .

وأما أن فائدة الخلاف ترجع إلى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرنا وجوها كثيرة في شرح الحصول ، وانكر منها ههنا تبدا إحيائها بتيسير الإسلام عليه ، فانه إذا كان مخالفا وهو خير لنفس بفعل التخييرات من الصدقات واتواع البر وغيرها كان ذلك سببا في تيسير إسلامه استنباطا من قوله

عليه الصلاة والسلام « أن المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه »
 فيناسب أن يختم للكفر بالإيمان بسبب كثرة إحصائه وحسناته ، وأن أجملنا
 على أنه لا يثلب عليها في الآخرة إلا أنه ورد الحديث الصحيح ، أنه يطعم
 بها في الدنيا ، ولم يرد دليل على أنها لا تكون سببا لتيسير الإسلام
 يبقى استنباطه لا مانع منه . وثانيها : الترغيب في الإسلام ، فإنه إذا كان
 كثير القتل والفك والفساد وقيل أن الإسلام من شرفه أن يهدم جميع آثار
 هذه الأمم كان ذلك أوقع في نفسه ، من قولنا إن الانسلاخ لا يتنهض
 إلا بالكفر وحده . ثالثها : تخفيف العذاب في الدار الآخرة ؛ فإن الدليل
 جاد على تخفيف الكفر في العذاب وإما مداره في اتئمة للفتاوى . وأنع
 فيه قطعا ، ولذلك قال تعالى « أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار » (١)
 واليهود أسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات
 النار — أجارنا الله منها — لماذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سببا
 لتخفيف العذاب عنه ، مع الخلود ، فهذه فوائد تظهر من شجرة الخلاف في كونهم
 مخاطبين . .

ملحظة : قال القاضى عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسئلة
 في فصلين : أحدهما أن الموم هل هو صالح لقتول الكفر كقتوله للسلم لا
 خلاف كما جرى فى صلاحية الموم للعبد ، الفصل الثانى : أنهم هل يقتولهم
 التكليف بالنروع أم لا ؟ فقال : منهم من فرق بين المرتد بمخاطب ، وبين
 غير المرتد فلا يخاطب ، فيحصل من نقله ونقل الإمام فخر الدين فى المسئلة
 أربعة أقوال . ثالثها : الفرق بين الزواهرى وغيرها ، ورابعها الفرق بين المرتد
 وغيره ، ويرى فى بعض الكتب — لست أذكره الآن — أن الكفار وإن كانوا
 مخاطبين بفروع الشريعة ، فالجهاد خاص بالمؤمنين ، لم يخاطب الله تعالى
 بوجوب الجهاد كائنا ، وهو متجه أن يكون وجوب الجهاد مستثنى من
 النروع لعدم حصول مصلحته من الكفر ، أو يقال إن الله تعالى حيث ذكر
 الجهاد لم يذكر صيغة يندرج فيها الكفر بل « يا أيها النبى جاهد الكفار
 والمنافقين » (٢) وبما أيها الذين آمنوا قتلوا قطع ويمكن أن يقال : لنا عهود

(١) ١٤٥ النساء .

(٢) ٧٣ التوبة .

تتناولهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم » (١) والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » (٢) ومن جملة ما أتى به الجهاد ، وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكفر فيها ، وأما حصول المصلحة منه ، فجوابه : أننا لم نكلفه بالجهاد وهو كفر ، بل كلف بأن يسلم ثم يجاهد ، كما قلنا في الصلاة ؛ فلماذا لم يسلم عقيب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع .

• • •

(١) ١ التوبة .

(٢) ٧ الحشر .

الباب الخامس

في النواهي

الفصل الأول

في مسميات

وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ما سبق في الأمر .

نظير تلك المذاهب السبعة هنا أن نقول أنه وموضوع للتحريم ،
للكراهة ، للقدر المشترك بينهما وهو مطلق أنترك ، اللفظ مشترك بينهما ،
هو موضوع لأحدهما لا يعلم بعينه ، موضوع للإباحة ، الوقت . فهذه
سبعة مذاهب في الأمر والنهي ، وحكى للقاضي عبد الوهاب في الملخص
أن من العلماء من سرق بين النهي لحمله على التحريم ، وبين الأمر لحمله
على الذنب ، لأن غاية العقلاء وصاحب الشرع بدوه المفسد أشد من
منافيتهم بالمصالح ، والنهي يعتمد المفسد ، والأمر يعتمد المصالح ؛ فإذا
جمعت البابين قلت ثمانية أقوال ، اثنان الفرق بين الأوامر والنواهي .

واختلف العلماء في أفادته التكرار وهو المشهور من مذاهب العلماء ،
وعلى القول بصدم أفادته وهو مذهب الإمام فخر الدين لا يجسد الفور
عنده .

قال القاضي ، بد الزهبي : واختلف في النهي المماق بما يتكرر . فمن

قال إن النهى لا يقتضى بنجده الدوام والتكرار ، قال به أيضا إذا مطلق
بما يتكرر ، وتبيل يكرر ، قال وهو أكد من مطلقه ، وهو الصحيح .
بختلف الأمر .

قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يوما إن القتل بان
النهى لا يقتضى التكرار يلزمه أن لا يوجد ماص البتة في النخبة بمنهى ،
وذلك أن النهى عنده لا يقتضى إلا مطلق الترك كما أن الأمر لا يقتضى إلا مطلق
العمل ، كما يخرج من عبدة الأمر فعل ما في زمن ما ، كذلك يخرج من عبدة
النهى بمطلق الترك في زمن ما ، وأشد الناس مصيئا ونفسا لا يبد
أن يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج من عبدة النهى بذلك الزمن
البرد ، فلا يكون ماصيا أبدا ، وما رأينا أحدا في المصالح وأطلب علمي
معصية فلم يفر عنها إلى أن مات ، بل لابد من اعتبار ولو لضرورة
الحياة من النوم والاعتناء وغير ذلك ، فلزم السؤال .

قال لى - رحمه الله - هذه المسئلة تتخرج على قاعدة ، وهي أن
القاعدة أنه تد يكون عام في مطلق ، نحو أكرم الناس كلهم في يوم ، أو مطلق
في عام نحو أكرم زيدا في جميع الأيام ، أو عام في عام نحو أكرم
الناس في جميع الأيام ، أو مطلق في مطلق نحو أكرم رجلا في يوم ، إذا تقررت هذه
القاعدة فالقتال بان النهى يقتضى التكرار يقول هو عموم أمر بجميع الترك
في جميع الأزمان ، والذي يقول النهى لا يقتضى التكرار يقول المطلوب ترك
واحد في جميع الأزمان [فهو مطلق في عام] (١) فلا يجوز أن يلبس المنهى
عنه في زمن ما فيحقق المصيان حينئذ بلبسه المنهى متى وقعت ، فهذا
مسورة هذه المسئلة .

ثم بعد وفاته - رحمه الله - رأيت أن هذا الجواب لا يتم لوجهين .

أحدهما : أن هذا التقدير يقتضى أن لا يتحقق مذهب القائل أنه
يقتضى التكرار بسبب أن القائل بالتكرار لا يمكن أن يقول يجمع بين تركين في

(١) ساقطة من المطبوعة .

أذن واحد ، لأن الجنب بين المظنين محال . بل يقول : إن الثابت في كل زمان
 انفسا . هو ترك واحد ، وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير
 الشيخ ، فإن المطلق اذا عممناه في الأزمان لابد ان يحصل في كل زمن فرد
 غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر ، فهي أمثال تتوالى ، فلا يبقى الا مذهب
 واجيد ، فلا يتحقق المذهبان .

ولتنبهنا : ان القائلين بعدم التكرار كانوا في حجتهم انه ورد للتكرار
 كالسرقة والزنا ونحوهما ، وورد أيضا لعدم التكرار كقول الطبيب للربض
 لا ناكل اللحم ولا نفعد ، أى في هذا الزمان ، والمجاز والاشتراك خلاف
 الأصل ، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق
 الترك ، وهذا يدل منهم على أنهم لا يستعملون الأزمنة بمطلق الترك ، لأن
 المشترك بين بعض الأزمنة المعينة والتكرار يجب ان يكون كالمثل من ذلك
 ان بعض المعين حتى يصدق بدونه ، وأعظم أحواله ان يكون مساويا لأحد
 القسمين ، وهو ذلك البعض المعين ، فتفسير الشيخ — رحمه الله تعالى —
 لا ينطبق على مذهبهم يقتضى حجتهم وظواهر المأظهم .

والذى اراه في دفع هذا الاشكال العظيم ان نقول مطلق الترك مشترك
 بين جميع الأشخاص ولتأخذ منهُ ، وهو مشترك أيضا ، وهو مطلق الترك
 بقيد كونه لا يقع الا في أحد هذين النوعين ، فكونه بقيد لا ينعدى النوعين ،
 وهو إما التكرار أو الزمن المعين ، كما في مثال الطبيب ، فوجب كون هذا
 المشترك أخص من مطلق الترك ، والقاعدة : ان كل مشترك ليس له
 الأنواعان ، اذا فقد احدهما تعين الآخر ، كالعمد ليس له الا الزوج والفرد ،
 فإذا تعذر الزوج تعين الفرد ، أو الفرد تعين الزوج ، فذلك هنا اذا مرعنا
 على منعدم الماهية التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص ببلدين
 النوعين ، لا أنه موضوع لمطلق الترك ، وحينئذ تصح جميع هذه المباحث
 ومذهب الاشكال بأن نقول ان وجيد دليل يدل على وقت معين كان التكليف
 خاصا به ، ومتى خالف فيه معنى ، ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر
 بدليل يمينه ، وحينئذ يتعين استغراق الأزمنة ، فيعصى بما لبسة المنهى عنه
 في أى زمان كان ، واذا عرى عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان

محتاجا لليبساق ، ويجب تمجيل اليبسان قبل وقت العمل ، يصح المذهب
 وتحقق المعنيين من كل ماس في العلم ، وانتظم الاستدلال الذي قالوه من
 مثال الطبيب والنجم ، كما قالوا يقول النجم . لا تفرج الى الصحراء ،
 ولا تفصل جديدا ، اى في هذا اليوم ، واندفعت الاشكالات كلها .

واذا فرعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا ، لان الزمن الحاضر يندرج
 في التكرار ، وان فرعنا على عدم التكرار لا يضمن انتفاءه للفور . فيجرى فيه
 قولان . فليل يضمن الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر ، وقيل لا يضمن
 الا بليل منفصل ، وهو موضع مشكل جدا فتخلله .

حجة القائلين بالتكرار ان النهى يحيد الملبس ، واجتناب الملبس اذا
 يجهل اذا اجتنابها دائما ، كما اذا قلت لوليك لا تقرب الأسد فمجهول
 لا يجهل الا بالاجتناب دائما ، ولان النهى منسحب من افعال الباعية في
 الوجود ، وذلك انما يتحقق اذا اجتنع منها دائما ، ولانه يصح استثناء
 اى زمان شاء ، والاستثناء عبارة عما لولاه لا تخرج المستثنى في الحكم ،
 فيندرج جميع الأزمنة في الحكم وهو المطلوب .

واما حجة عدم التكرار فقد تكلمت .

ومما قلناه فعل ضد النهى عنه ، لان العدم غير مقدور ، وعن ابي هاشم
 عدم النهى عنه .

ينشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر الى صورة اللفظ وليس فيه
 الا العدم ، بالذا . قال له . لا تتحرك بعدم الحركة هو يتعلق النهى عند
 ابي هاشم ، فلو لاحظ ان الطلب انما وضع لما هو مقدور ، فما ليس
 بمقدور ، لا يطلب عدمه ، فلا يقال للنازل من شامق لا تصعد الى فوق فان
 الصعود غير مقدور ، فلا ينهى عنه ، والعدم نفي صرف ، فلا يكون مقدورا
 لان القسرة لا بد لها من اثر وجودي ، فلا فرق بين قولنا ما اثرت
 العدة او اثرت عنها صرفا الا في العبارة ، واذا لم يكن جمل العدم اثرا
 لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب ، فيتمتع تعلق الطلب بالنفي .
 واذا قل له لا تتحرك فمعناه اسكن ، فملاحظة المعنى يدرك الجمهور .

وتلاحظ ضرورة اللفظ هو مدرك أبى هاشم ؟ والمعنى يتم اعتباراً من ضرورة اللفظ . احتج أبو هاشم بأن من دعاه الداهى إلى القتل فلم يفعل أوجب العقلاء على محبة ، وتعليق ذلك المدح بأنه لم يفعل ، ولا يفكرون الضم . جوابه : أنهم إنما يمدحون بما هو من صنعة ، والممدح الصريف ليس من صنعة ، فلا يمدحونه به .

مسألة : ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى من الشيء لم يفده ، فإن هذا هو كتولكم متعلق النهى ضد النهى عنه ؟

جوابه : أن الأمر والنهى متعلقان — بكسر اللام — والنهى وفده متعلقان — بفتح اللام — فإذا قلنا النهى من الشيء أمر يفده هو بحث في المتعلقات — بكسر اللام — ، هل هو ذلك أو غيره ، ثم إذا قررنا شيئاً تنزه بين المتعلقات بكسر اللام من اتحاد أو تعدد امكنا بعد ذلك أن نختلف في المتعلقات — بفتح اللام — هل المتعلق نفس المدم أو الفد ، فهذه بمسئلة أخرى وليست من المسئلة الأولى ، فهذا هو الفرق .

الفصل الثاني

في أقسامه

والأ تعلق بالشيء ماها على الجميع نحو الخير والخلير ، وإما على الجميع نحو الأخير ، أو على البديل مثل أن فعلت ذا فلا تفعل ذلك كتكاح الأم بعد إبتها ، أو على البديل كجعل الصلاة بدلاً عن الصوم .

المعنى بالنهى على الجميع ، أى على الجميع في النهى ، أى كل واحد منهما منهى عنه ، ومعنى النهى عن الجميع أن متعلق النهى هو الجميع بينهما ، وكل واحد منهما ليس منهى عنه ، كالأختين فإن كل واحدة منهما في نفسها ليست محرمة ، بل المحرم هو الجميع فقط ، ونظير هذين قول

النماء تقول العرب : لا تاكل السمكة ، وتشرب اللبن فيه ثلاثة اوجه . إن
جزئنا السمكين (تاكل وتشرب) كان كل واحد منهما متعلقا بالنهى ، وإن
صينا الثانى وجزئنا الاول كان متعلقا بالنهى هو الجمع بينهما لمقط وكل واحد
منهما غير منهى عنه ، وإن جزئنا الاول ورجعنا الثانى كان الاول هو متعلق
النهى لمقط فى حال ملازمة الثانى ، أى لا تاكل السمك فى حالة شرب اللبن ،
فالخل ليس منهيا عنها ، ماذا قلت لا تشرب البحر والبحر حاج ، ولا تصل
والشمس طالعة ، فليست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس ،
بل عن الاول لمقط ، كذلك هنا ، فتختلف المعاني باختلاف رفع الثانى وتعيينه
وجزئه ، والاول فى الاحوال الثلاثة مجزوم ، والنهى على البذل يجمع الى
النهى من الجمع ، لأن معنى قولنا ان نطعت ذا نطعت ذاك ، ان الجمع
بينهما محرم . والنهى عن البذل له صورتان : أن تجعل غير الواجب بدلا
عن الواجب ، كجعل التصدق بدله عن الصلاة ، وأن تجعل بعض
الواجب بدلا عن كله كجعل رخصة بدلا من ركعتين .

المفصل الثالث

فى لازمه

هو عندنا يقتضى الفساد خلافا لأكثر الشافعية والقاضى أبى بكر متا ،
وفرق أبو الحسين البصرى والامام بين المباديات لمقتضى وبين المعاملات
فلا يقتضى ، أما ان النهى انما يكون لدفع المفسدة الكفنة فى النهى عنه ،
والمستحسن للمفسدة ففسد ، ومعنى الفساد فى المباديات وقوعها على نوع من
الحال يوجب بقاء النية مشغوفة بها وفى المعاملات عدم ترويح آثارها
عليها ، الا ان يتصل بها بما يقر آثارها على اصواتنا فى البيع وغيره ،
وقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن لا يدل على الفساد مطلقا ويدل على
المفسدة لاستعلاء النهى عن المستحيل .

هذا الوجه فى آذان النهى ، وإثر الشراء يحرم له ، بل ملك يده فى لازمه .

ويجوز في اقتضاه للفساد أربعة مذاهب : يقتضي الفساد ، لا يقتضيه ،
الفرق بين المعاملات والعبادات ، يفيد الفساد ، على وجه تثبت بضمنه الجهة
الملك وهو ذهب مالك .

حجة اقتضاه للفساد مطلقا إما في العبادات ثلاثة إني بالمنهى عنه ،
والمنهى عنه غير المأمور به ، فلم يأت بالسفور به ، وإن لم يأت بالمعصية
به بقى في معصية التكليف ، وهو المعنى بقولنا : المنهى يقتضي الفساد في
العبادات ، وإما في المعاملات فلأن انتهى يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو
الراجعة في إقضاء عنه ، بل ثبت الملك والائتن في التصرف ، لكن ذلك تقرير
لذلك المفسدة ، والمفسدة لا ينبغي أن تقر ، وإلا لما ورد النهي عنها ،
والقدر وزود النهي عنها ، هذا خلاف ، وقائما على العبادات .

حجة عدم اقتضاه مطلقا : إما في العبادات ثلاثة لا تثاق بين قول
صاحب الشرع نهيك عن الصلاة في الدار المغصوبة ، وإذا أتيت بها
جعلتها سببا لبراءة ذمتك ، كما حكى فيها الإجماع ، وعن الوضوء بالماء
المغصوب ، والصلاة في الثوب المغصوب ، والعج بالماء المغصوب ،
وإذا أتيت بهذه العبادات جعلتها سببا لبراءة ذمتك ، فإن مصلح العبادات
حاصلة في تلك الصور ، وإنما قارنتها بمفسدة ، ويعتمد البراءة حصول
المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة ، لأنه لو أعطاه دينه وشره لم يقدح ذلك
في براءة الذمة من الدين ، ولا في مصلحة الدارهم المسخوفة .

وأما الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه فقد طرد أصله وأبطل العبادات
في هذه الصور كلها ، فيعتمد القياس منه ، ويبقى الاستدلال بخصوص
المصلحة . وإما في المعاملات فلأن الأسباب الشرعية ليس من شرط إعادتها
لذلك أن تكون مشروعة في نفسها ، فالسرقة محرمة ، وهي سبب القطع
والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك ، وكذلك الزنا والخراقة والتفخ مخرلت
وهي أسباب لأحكام إجتماعا ، وكذلك الطلاق في زمن الحيض حرام ، ويفرق
عليه أثره الذي هو إزالة العصمة ، فقد يكون السبب حراما ، وقد يكون
واجبا كالزواج في حق من وجب عليه ، ويكون ذلك سببا لأوجب الفسقة

وغيرها ، والاعتاق والولجب سبب للؤلاء وغيره ، وقد يكون مندوبا كالأزواج
المنذوب والعتق المنذوب ، وقد يكون مبلعا كالأزواج المباح ، وقد يكون مكروها
كالزواج المكروه . فقواعد الشريعة تشهد أنه ليس من شرط السبب أن
يكون مشروعا ولا مسلويا لمسببه في الحكم ، بل يكون السبب حرايا والمترتب
عليه واجبا .

وبهذا يظهر بطلان التشنيع على المالكية حيث جعلوا ترك السنة في
المسيلة سببا لوجوب السجود ، فقليل لهم كيف يكون ترك المنذوب سبب
الوجوب ، وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم .

خطة الفرق : ان البراءة تعتمد الاتيان بالمسلوب به ولم يأت به ،
فتبقى المعهدة ، وإذا كان المنذوب لا يجزى من المعهدة الواجبة فاولئ
الحريم ، فلو صلى إلى ركعة ما نلت له من صلاة الصبح ، وأما المعاملات
فهي اسباب ، والسبب ليس من شرطه أن يكون ملبورا به ، حجة شبيهة
الملك مراعاة الخلاف ، وأما ما يتصل به على أصولنا بلان البيع الجرم إذا
انصل به متينا أحد أمور أربعة تقرير الملك فيه بالقبضة : وهو تضم الأسواق
أو تغير المين أو هلاكها ، أو تعلق حق الغير بها . على تفصيل مذكور في
كتب الفقه .

وأما قول ابن حنيفة في الصفة لصحة ان الصحة لو كانت مخرودة
لاقطع الفنى ، لأنه لا يقال للأمتى لا يضر ، ولا للزمن لا يضر ، وما ذلك
الا لصحة صحة ذلك منها ، فدل على ان الفنى يدل على حصول الصحة
والصحة عبارة من ترتيب الملك والأكل والمكنة من التصرفات ، فلهذه القاعدة
قالوا أنه إذا باع نرهبا بترهين أو غيره من الربويات متلفضا حصل الملك
في أحد الترهين ورد الدرهم الزائد ، وكذلك إذا اشترى أمة شراء ماسدا
يجوز له وطنها ابتداء ، ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء
ماسدا ، بناء على حصول الصحة المفسرة بالان في التعرف .

قاعدة : الصحة ثلاثة قسم : صحة عقلية ، وهو إمكان الشيء وقبوله
للوجود والمعدم في نظر العقل ، كإمكان العالم والأجسام والأعراض ، وصحة

جاذية كاللص أو زانية وشمالا دون الضعوف في الهواء ، وصحة شرعية وهو الإذن الشرعي في جواز الإقدام على النمل ، وهو يشمل الاحتكام الشرعية إلا التحريم ، فلا إذن فيه ، والأربعة الباقية فيها الإذن .

إذا تقررت هذه القاعدة فللنزاع مع الحنفية أنها هو في الصحة الشرعية ، وهي الإذن في جواز الإقدام ، واستدلوا بحديث الأعمى والمقدمة وذلك أنها يوجب اشتراك الصحة العادية وهي مجمع عليها ، اتفق الناس على أنه ليس في الشريعة معنى عنه ، ولا مأثور به ، ولا مشروع على الإطلاق إلا ونية الصحة العادية ، وكذلك حصل الاتفاق أيضا على أن اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولا عدم إلا فيها يصح عادة ، وأن جوازنا تكليف ما لا يطلق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز في اللغة ، فلما خلف موضع اجتماع ، فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع .

قال الإمام فخر الدين - رحمه الله : سلمنا أن دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة منتزعة على النهي لا مفخرة عنه . وتقرير ذلك أن قوله إذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلمة التي وكذلك على نية ، فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة ، وكذلك الخلاق وكلاء الله في أرضه ، لقوله تعالى « ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون » (١) وقوله تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٢) وإذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة ، وأنهم يطلعون على أنه يدل على صحة لاحقة حتى تثبتون الملك في عقود لربها بناء على النهي .

تبيينه : قال مالك والشافعي وابن حنبل : أن النهي يدل على الفساد ، وقال أبو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا أصولهم إلا مالكا . فقال أبو حنيفة يجوز التصرف في المبيع بيمين فاسدا ابتداء وهذا هو الأصح . وقال الشافعي ، ومن وافقه : أن الملك لا يثبت أصلا ولو تناولته الأهلك

(١) ١٢٩ : (١) الأعرافه :

(٢) ٢٠ : (٢) البقرة :

وهذا هو الفساد . وتال ملك بالفساد في حالة عدم الأمر المتكتم
فكرها ويضعه ، وتقرر الملك إذا طرأ فجدها ؛ فلم يطرد أصله .

ويقتضى الأمر يفسد بن افساد النهى عنه .

تد تقدم ان النهى امر بأحد الأضداد ، والأمر بالشيء نهى عن جميع
الأضداد ؛ كقوله اجلس في البيت ، فإنه نهى عن الجلوس في السوق
والحلم وجميع البقاع ، وكقوله لا تجلس في البيت ، امر بالجلوس في أحد
المواضع ، أما جميع المواضع المضادة للبيت فلا ؛ لأنه نهى ،

الْبَابُ الْإِسْتِثْنَاءُ

في العموميات

وفيهِ مِثْقَةُ الْعُمُومِ

الفصل الأول

في أدوات العموم

وهي نحو عشرين صيغة ، قال الإمام وهي إما أن تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل ، أو بلفظ يضاف إليها كالنفي والام التعريف والاضافة وفيه نظر .

قد تقدم في الباب الأول حد صيغة العموم والكلام عنيهما تحريراً واشكالاً وجواباً ، ولما تقسم الإمام مخر الدين إياها إلى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل ، وجميع ، ومن ، وما ، وإلى ما لا يفيد العموم إلا بلفظ يضاف إليها نحو النفي ، كقولنا لا رجل في الدار ، فله لولا النفي لم يبق إلا مطلق النكرة ، وهي لا تقيس العموم بنفسها ، أو لام التعريف نحو « اقتلوا المشركين » (١) فإنه لولا لام التعريف لم يبق إلا الجمع المنكر ، وهو لا يفيد العموم ، لو الاضافة نحو عبيدي لحرر ، فلولوا الاضافة لم يحصل العموم ، ولم يحتمل العقول بل كان يلزمه عتق ثلاثة أميد فقط ، هذا معنى كلامه .

ومعنى قولي فيه نظر أن : من ، وما ، أيضاً لا يفيدان العموم إلا بملضافة لفظ آخر يضاف إليهما ، وهي الصلة في الخبرية ، نحو رأيت من في الدار ، أو لفظ هو شرط نحو من دخل دارى فله درهم ، أو لفظ مستقيم

(١) ه القوية .

عنه نحو من عندك ، فلو نطقنا : بين وما ، وحدهما لم يحصل عموم ، بل قد يكون كل واحد منهما ككرة موصولة أو غير ذلك ، وكذلك : كل ، وجميع ، لابد من أضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه ، نحو كل رجل أنسان ، أو جميع العالم مكن تخصيصه المحتاج للفظ آخر بذلك الثلاثة لا يتجه .

فمنها : كل ، وجميع ، ومن ، وما ، والمعرف باللام جميعا وعرفنا ، والذي ، والى ، وتثنيها ، وجميعها ، وأى ، متى في الزمان ، وأين وحيث في المكان ، قاله القاضي عبد الوهيب ، واسم الجنس إذا اضيف ، والتكرة في سياق النفي ، فهذا معنا العموم ، واختلف في الفعل في سياق النفي كقولك والله لا أكل ، فعند الشافعي العموم في الواكيل ، فله تخصيصه بثينة في بعضها ، وهذا هو الظاهر من مذهبه . وقال أبو حنيفة لا يصح لأن الفعل يدل على المصدر وهو لا واحد ولا كثر ، فلا تعميم ولا تخصيص ، واتفق الأهلان على قوله لا تكف أكلا أنه عام يصح تخصيصه ، وعلى عدم تخصيص الأول ببعض الأئمة أو البقاع ، لئلا أنه إن كان عاما صح التخصيص والافطالق يصح تعييده ببعض محله ، وهو المطلوب .

أما كل وجميع فمعناهما فيما اضيفا اليه ، وأنا من وما ، فاشترط الأهلان نفي الدين وجبامة معه أن يكونا في الشرط والاستفهام ، واحترزوا بهذا الشرط عنهما إذا كلتا تكررت نحو مرت بها معجبا لك ، أو بين منجب لك ، فتخلف معجبا على الصفة ، وفي هذه الحالة من ، وما ، ليستا للعموم ، فخرجنا بقولهم إذا كلتا في الشرط والاستفهام ، فتممهم هذا التقييد في إخراج هذا ، وهو ليس للعموم ، وأضرهم هذا التقييد في إخراج : يا ، ومن الخبيزيتين وهما للعموم ، نحو قوله تعالى « انكم بنا تمبدون من دون الله حصب جهنم » (١) وقوله تعالى « كل من عليها فان » فان هذين للعموم ولا يهرط فيهما ، ولا استفهام ، فخرج من الحد فيكون غير جليح

فلا بد من عبارة تخرج الشكوك وتدخل الخبرية ، بأن يقول إذا كانتنا شرط
أو استقمام ما ، أو موصولا ، وحيثما يصير الحد جابها .

والمعروف باللام جمعا ومفردا فيه اشكال ، من جهة أن لام التعريف
تعم أفراد ما دخلت عليه ، فإن دخلت على الدرهم عمت أفرادها ، أو الفرس
عمت أفرادها ، فكذلك ينبغي إذا دخلت على الجيع تعم أفراد الجموع وحيثما
يقدر الاستدلال به حالة الأولى أو النهى على ثبوت حكمه لفرد من أفرادها ،
فإذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد (١) يجوز أن تقتل واحدا فقلنا قلنا لعلنا
نهيئنا عن أفراد الجموع ، والواحد ليس بجمع ، فكذلك إذا قلنا لم أر
أخوتك ، يجوز أن تصح وقد رأينا منهم واحدا وهو خلاف المعهود من
ضيعة المعلوم ، وإنما يقتضى ثبوت حكمه لكل فرد من أفرادها أمرا ونهيا
وثبوتا ونهيا ، ولا يختلف الحال في شئ من الوارد ، ونحيث لأجل هذا
الاشتغال يعمين أن يستدل أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تجعل حقيقة
الجمعية وتصير الجمع كالفرد ، وأن الحكم ثابت لكل فرد من الأفراد ،
كثبات المصلحة مفردا أو جمعا ، وإلى أن تتم فيما أضفيت إليه نحو أي رجل
يصلني كزبه : ومتى ، وأين ، وحيث للمعوم ، والمطلق حليلا مطلقا .

وهذا نجيب عن يقول إذا كانت هذه للمعوم ، فينبغي إذا قل متى
دخلت العار كانت طلاق ، فدخلت موقرا فينبغي أن يلزمه فلا بد من إطلاق
حيزا بالمعوم ، وليس كذلك ، فلا يكون للمعوم ٢ وكذلك أين وجدتك كانت
طلاق ، أو حيث وجدتك كانت طلاق ، لانا نقول المطلق عليه علم وهو :
متى ، وأين ، وحيث ، والمعلق مطلق ٢ وهو مطلق الطلاق ، فهو التزام
مطلق الطلاق في جميع الأزمنة أو الأوقات ، فإذا لزمه طلاقة واحدة فقد وقع
ما التزمه من مطلق الطلاق فلا يلزمه طلاقه أخرى بل تدخل اليمين ،
كما لو قال أنت طلاق في جميع الأيام طلاقة ، فالطرف علم والمطروق مطلق ،
كذلك فهنا المعلق عليه علم والمعلق مطلق ، فاندفع الإشكال ، وأبسم
الجنس إذا أضيف ، قال صاحب الروضة : حيوة نكاح مفردا أو بتثنية أو

(١) في المخطوطة : لا تقتلوا الصيدان .

جناحاً ، وأما الإمام فخر الدين فلم يذكر في المصنوع سوى الجمع ، كقوله
 مبيدتي أحرار ، ويثبت المقرئ قوله عليه الصلاة والسلام « هو الظهور
 مائة الحجر ميتة » (١) فحصل العوم في جميع أفراد الماء والميتة ، فالضرب
 يزد ، وكذلك قوله عليه السلام « لا يحقها » (٢) يعم جميع حقوق الشهادة ،
 مع أنه مفرد مضاعف ، والتثنية كقول الأعرابي المنسوبة لمبوه لرسول الله
 يبلى الله عليه وسلم « ما بين لابتها أحسوج مني » (٣) والثانية الحجارة
 السوداء ، نعم ذلك جميع الحجارة السوداء .

تفسيه : اسم الجنس تسنان ، منه ما يصدق على القليل والكثير
 نحو ماء ومال وذهب ونفسه ، ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد نحو :
 درهم ودينار ورجل وعبد ، فلا يصدق على جماعة الدارهم أنها درهم ،
 ولا الدنانير أنها ديناران ، ولا الرجال أنهم رجل ، ولا العبيد أنهم عبد .
 فهذه التي لا يصدق على الكثير ينبغي أن لا يعم إذا اضيف ، وكذلك إذا
 تبال : مبيدتي حر وإمرأتي طالق ، لا يعم من حيث اللفظ ، بخلاف عبيدي
 أحرار ونسائي طوائفي ، فكان ينبغي أن يفصل بين التسمين في تسم
 الجنس إذا اضيف ويدعى المصنوع في أحدها دون الآخر ، فكأن لم أره
 متغولاً ، والاستعمالات العربية والعربية تقتضيه .

وكذلك فرق الغزالي بين المقرئ الذي فيه جاء التثنية يمتاز بها من
 الجنس نحو برة وبين ما ليس كذلك ، فجعل لام التعريف تعم في الثاني
 دون الأول ، فتم في البر دون البرة ، وفي التبر دون التمرة ، وهو تفصيل
 حسن ، وهو يفتقد هذا الموضع أيضاً في اسم الجنس إذا اضيف .

ولما التكرة في سياق النفي فهي من العجائب في إطلاق العلماء من
 النحاة والأصوليين ، يقولون التكرة في سياق النفي تعم ، وأكثر هذا
 الإطلاق يابل .

(١) في شان البحر .

(٢) في شان قتل الرقبة .

(٣) حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم : باطعام ميتين مكيئاً
 ولما لم يستطع حاول عليه السلام أن يكرر عنه يقال الأعرابي ما قال .
 انظر القصة بتأليفها في كتب الحديث .

قال سينيويه رحمه الله وابن السيد البطليوسي (١) في شرح الجبل :
 اذا قلت لا رجل في الدار بالرفع لا تتم بل هو نفى للرجل بوصف الوحدة ،
 فتقول العرب لا رجل في الدار بل اقلن ، فهذه تكرة في سياق النفي وهي
 لا تتم اجماعا ، وكذلك سلب الحكم من العموم حيث وقع ، كقولك ما كل
 مسد زوج ؛ وذلك بطلان ، بل مقصودك ابطال قول من قال كل مسد
 زوج ، فقلت له انت ليس كل مسد زوجا ، اى ليست الكلية صادقة بل
 بعضها ليس كذلك ، فهو سلب الحكم من العموم لا حكم بالسلب على
 العموم ، فتأمل الفرق بينهما . فهذان نوعان من التكرار في سياق النفي
 ليسا للعموم .

ونص الجرجاني في أول شرح الايضاح على أن الحرف قد يكون زائدا
 من حيث العمل دون المعنى ، كقولك ما جاعني من رجل ، مان (من) ههنا
 تنيد العموم ، ولو قلت ما جاعني رجل لم يحصل العموم وهذه تكرة في سياق
 النفي ، وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى « ما لكم من اله غير » (٢)
 لو قال ما لكم اله غير بحذف (من) لم يحصل العموم ، وكذلك قوله تعالى
 « ما يأتيهم من آية من آيات ربهم » (٣) ولو قال ما يأتيهم آية بحذف (من)
 لم يحصل العموم ، وهذا يقتضي أن هذه المصغرة الخاضعة كلها اذا كانت
 في سياق النفي لا تنيد العموم ؛ وانما تنيده التكرار العلية ، نحو افسد
 وشيء ؛ فلذا قلت ما جاعني أحد حصل العموم ، وكذلك نقله النحاة ، وإذا
 قلت ما جاعني من أحد كانت (من) مؤكدة للعموم لا منشئة له . هذا
 نقل النحاة والمفسرين .

ونقل صاحب اصلاح المنطق وغيره أن اللفظ الذي يستعمل في النفي
 فقط وهو الذي في قولنا ما بها أحد ولا وابر ، ولا صفر ، ولا عريب ،

(١) بفتح الطاء وسكون اللام وفتح الهاء .

(٢) ٥٩ الأعراف .

(٣) ٤ الأنعام .

ولا كتيع ، ولا ديبى من ديبب ، ولا ديبج ، ولا نافع خربة ، ولا ديار ،
ولا طورى ، ولا دورى ، ولا تومرى ، ولا لامي قرو ولا ارم ، ولا داع ؛
ولا مجيب ، ولا محرب ، ولا اتيس ، ولا نلخر ، ولا نلج ، ولا ناغ ،
ولا راغ ، ولا دموى ولا شفر ، ولا صوات . وزاد الكراع فى كتاب المختضب
طوى اى ما بهسا اجد يطوى ولا بها طوى ، ولا زابن ، ولا تاور ، ولا مين ،
ولا مائن ، وعلى منه بد .

فهذه الالفاظ وضعت للمبوم فى النفى ، وذلك نحو ثلاثين مصيغة
وما مداها يقتضى ظاهر القول لانه لا يفيد المبوم الا بوسيلة (من) .

ملحوظة : اجد الذى يستعمل فى النفى غير اجد الذى يستعمل فى الثبوت ،
نحو « قل هو الله اجد » (١) فالذى يستعمل فى الثبوت بمعنى : واحد ومتوحد ،
واجد فى النفى معناه انسلان ، وكناية قال ما فيها انسلان ، ويرأى صاحب وير ،
وصائر من الصير وهو الصوت الخاص ، ومريب اما من الاعراب الذى هو
البيان ومنه الريب تمرى من نفسها ؛ اى ما فيها ميبين ، او ما فيها من ينسب
الى يعرب بن قحطان ، وكتيع من النكتع وهو التجمع ، تقول نكتع الجساد
اذا لقي (٢) فى النار لمجتبع ، ومنه اكنمون ليعصمون ، ودبى من ديبب ، ودبيج
منه مطون ، والخربة النصارى وديل من الدار منسوب اليها كخطب ،
والطورى من الطور وهو الجبل اى ليس فيها صاحب نلر ولا دار ولا جيل ،
ودورى من الدور جمع دار ، وتومرى من التاورى وهو دم القلب ولا مى
القرو قل الجوهرى لاحس منك من تدح والارم المسكن ويطلق على البلى
الدارس ، والدامى والمجيب من الدماء والاجلبة ، ومحرب بمثل عريب ،
والنلخر من النلخر ، والنلج الكلب ، والقضاء صوت الغنم ، والرقاء صوت
الاهل ، والدعوى من الدعوة وهى ولية الطعام ، والشفر من الشير وهى
العطاة ، والطوى من الطى اى ما هنالك اجد يطوى ، وزابن من الزين ، واربم

(١) الاخلاص .

(٢) فى الأصول ابقى ، والاصح ما ائتبه .

من الأثم والثأور الطلث ، وعكش وعكش عن المعين ، واليد الاتكك أى - تظفر .
 منه إنكلك .

إذا تقرر هذا فليقول النكرة في سياق النفي تنقضي المصوم في أحد
 تسعين : يسوع وقياس ، لما المصوم نفي هذه الألفاظ ، وما القياس
 نفي النكرة المينة ، وما عدا ذلك فلا عموم فيه ، فهذا هو تلخيص ذلك
 الإطلاق فيما وصلت إليه قدرتي .

تنبيه : النكرة في سياق النفي تعم سواء بظل النفي عليها نحو لا رجل
 في الدار ، ودخل على با هو يتعلق بهما نحو ما جئني بن أحد ، ورجل يعم
 ذلك متعلقات الفعل المنفي ، الذى يظهر لى أنه إنما يعم في الفاعل والمفعول
 اقتضاكنا متعلق الفعل ، أما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس في الدار أحد ،
 أو لم يأتني اليوم أحد ، فإن ذلك ليس نفيه للظرفين المذكورين ، وكذلك
 ما جاء على أحد ضاحكا أو لا ضاحكا ليس نفيها للأحوال ، وضاحك يثبت
 مستثنى من الأحوال مثبتة ، ونصبه على أنه مستثنى من إيجاب ، فليكن هذا
 الموضع أيضا فهو غريب عزيز ، ويحذر إلى أى غاية ينتهى صوم النفي
 وأين يقف .

ملادة : الفعل في سياق النفي وقع في كلام العلماء على ثلاثة أقسام
 منهم من يقول الفعل في سياق النفي يعم ولا يزيد على هذه القسمة ، فيقول
 هذه الدعوى : الفعل القاصر نحو : قام وقعد ، فلذا قلنا لا تقوم يعم النفي
 أمران المصغر ، والفعل المتعدي نحو لكل وأعطى ، ومنهم من يقول - وهو
 الحق - يعم فيه - الفعل المتعدي إذا كانت له مفاعيل لا يعم مفاعيله ، على
 هذه الدعوى لا يقول الفعل القاصر . والأول قول الخليلي عبد الوهاب
 وجباة معه ، ومنهم وهو الأنام مخر الدين وجباة معه من لا يزيد على
 قوله لا أكل ، وهذا المثال يختل القولين الأولين ، لأنه متحد له مفاعيل ،
 وهو فعل في سياق النفي ، والذي يظهر لى أنها مفاعيلان يتباينان ، المثال
 في سياق النفي يعم ، نحو قوله تعالى « لا يموت فيها ولا يحيى » (١) أى لا يموت
 له ولا حياة ، والفعل المتعدي إذا كانت له مفاعيل لا تعم مفاعيله ، وهذا
 القائل الثالث راجع إلى الثاني .

وأما قول أبي حنيفة: أن المصدر لا يدخل في معنويه الكثرة بغيره ، فالحق في
المعنويين فلا يتحقق التخصيص فلا يخلصه ، لأنه نقول لا الكل ، يقال على غير
المصدر تطابقة وعلى المعنوي التزام ، لأنه من لوازم الفعل أن لا يفعله ،
فهذا الالتزام أن كان علما دخله التخصيص ، وإن لم يكن علما ، بل المطلب
يقضي أن لا يفعله ، وهو الصحيح ، فيدخله التقيد ، لأن المطلقات تقيد ،
وإنما كان لا يحنث لأنه لو قال : والله لا كلمت رجلا ونوى تقييده بزيد لم يحنث
بغيره ، بالمقصود من عدم الحنث حصل على تقدير التخصيص والتقيد
ومقصود أبي حنيفة ثابت على التقديرين من عدم الحنث .

غير أن هنا قاعدة الحنفية أخبرني بها فضلاهم وهي أن التهمة
التي لا تكون عندهم تكميلا أو تقييدا فيما على اللفظ عليه تطابقة ، أما التزام
ثلاثة ، فالثلاثة التي في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا ، وبهذه القاعدة
يظهر الفرق بين قوله لا كلمت رجلا ، يصح التقييد ، وبين لا كلمت ، وإن
ذاتة رجل على زيد بالمطابقة ، بمعنى أن يلحق رجلا بغيره عليه ، وفي
المواكيل دلالة الالتزام فقط ، ثم أن هذه القاعدة لم أر لهم عليها دليلا بل
دموى مجربة ، ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام : « وإنما لأمرى
بما نوى » وهذا قد نوى شيئا فيكون له ، والأصل عدم المستلح من النبوة
حتى يتكروا دليلا عليه .

وأما استدلال أصحابنا عليهم بالمصدر فلا تطبق به نحو : لا كلمت ، كلا
فالزام ظاهر ، لأن النحاة اتفقوا على أن تكون المصدر بعد الأفعال المتداوية
بتكيد المعنوي والتأكيد للفعل لا يتشبه جوبا ، بل ما هو ثابت قبله ، فإذا صح
اعتبار القية المحه ونهله اعتبار ما قبله ، فهذا كلام جق .

وأما الزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وبغيره
المفعول به على المفعول فيه ، فنحن لا نعلم عدم ولا التثنية على الحكم
في الظرفين ، بل إذا قال : والله لا كلمت ، ونوى يوما مهيئا أو مكانا مهيئا
لم يحنث بغيره ، فيلزمهم ما الزمان ولا الزمان ما المكان ، والفعل في سياق

النفى مطلقا يعم ، فبذلك الخلاف فيه أن الفعل إذا نفى مفعله فيصير
لا يقوم « ينزلة لا قيام ، ولا قيام يعم ، فلا يقوم يعم ، والقول الآخر مبني
على أن هذا قيل في اللغة ولنا منه ، أو يلاحظ صحة الاستثناء في
التمهيم .

فائدة : اختلف العلماء في هذا الفعل الخامس اختلافًا خاصا وهو قوله
تمالي « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة » (١) فقول يقتضى نفى
الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفى الفصل بين المسلم والنفس إذا قتل
المسلم ، وقيل لا يفيد نفى الاستواء إلا من بعض الوجوه فلا يفيد نفى
الفصل .

ومثنا الخلاف أن قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضح في
اللغة للاستواء من كل الوجوه ، ولا يلزم من نفى المجموع إلا نفى جزء منه
فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفى ، فلا يلزم النفي من جميع الوجوه ؟
أو غير موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه ، فيكون أبرأ كلياً لا كلا ومجموعاً ،
ويلزم من نفى الأبرأ الكلى نفى جميع أفرادها فيبقى الفصل ؟ والذي يظهر
لنا أنها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لأجله لا لمطلق الاستواء
ولا بجنوع وجوه الاستواء ، فإذا قلنا زيد فقيه وعمر يساويه وقس
الاستواء في النعم خاصة ، وكذلك في النفي « فإذا قال الله تعالى « لا يستوي
أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون » (٢) دل على
نفى الاستواء في الفوز ، وأن أصحاب النار هلكى ، ولا يعتمد النفي هذا
الوجه فلا يقتضى نفى الفصل .

وقال الشافعي رضى الله عنه ترك الاستئصال في حكايات الأحوال
يقوم بتمام المصوم في القبال ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام لفيلان حين
أسلم على عشرة نسوة « أمسك أربعة وفارق سائرهن » من غير كشف عن
تقدم عقودهن أو تأخرها أو اتصافها أو تعديها .

روى عن الشافعي رضى الله عنه أيضا أن حكايات الأحوال إذا تطرق

أنيهما الاحتمال كساحا ثوب: الإجمال ، وسقط بها الاستدلال ، فجمعهما
مجلة. لا يستدل بها مع الاحتمال ، وفي القول الأول جعلها عامة ليستدل بها ،
مذكرت هذا لبعض العلماء الأعيان ، فقال يحمل ذلك على أنه قولان له اختلفا
كما يختلف قول العلماء في المسائل بالنفي والإثبات .

والذي يظهر لي أن ذلك ليس بختلف ، بل ههنا تحرير ، وهو أن معنى
قول العلماء حكائية الحال أو وثيقة العين إذا طرق إليها الاحتمال مسقط
بها الاستدلال أنه الاحتمال المساوي أو المتقارب ، وأما الاحتمال المرجوح
فلا يمكن أن يكون مستقلا للاستدلال ؛ فإنه لا يكاد يوجد نص لاحتمال فيه
ولا وثيقة لاحتمال فيها ، ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة ، والمسددة على
الظواهر ، بل المقصود الاحتمال المساوي ، لأن به يحصل الإجمال والظاهر
لا إجمال فيه .

والذا تحرير هذا نقول : الاحتمال المساوي إما أن يكون في دليل الحكم
أو في محل الحكم ، فإن كان في دليل الحكم حصل الإجمال في الدليل فيسقط
به الاستدلال ، كقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم « لا تسوء بطيب فإنه
يبعث يسوم القيسية بلبيسا ، فهذا حكم في رجل بعينه يحتل
أن يكون ذلك خلاصا به فيجوز أن يمس غيره الطيب ويحتل أن يمس ويعم
غيره من المحرمين كما قلنا الشافعي . وليس في اللفظ تعرض لغيره بل
يجل التعميم وعدمه على الاستواء فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في
المحرمين ؛ لأنه إجمال في الدليل ، وتارة يكون الاحتمال المساوي في محل الحكم
والدليل لا إجمال فيه كقصة خيلان ، فإن قوله عليه الصلاة والسلام « امسك
أربعما » ظاهر في الآن في الأربع غير معينة ، والإجمال لها هو في مقود
النسوة التي هي محل الحكم ، فيصح الاستدلال على التعميم ، فله أن
يختار ، تقدمت المقود أو تخرت ، إجتبت أو امتزقت .

فأبو حنيفة يقول إذا تقدمت المقود على أربع وعقد بعد ذلك على غيره
حكم عليه الاختيار بين غير تلك الأربع لوقوعهن بعدهن ، وتكاج الخلصة
ومن بعدها لا يقر ، وأما الحديث محمول على ما إذا عقد عليهن عقدا واحدا
فلا يتمين الباطل من الصحيح ، فيختار .

ويعلمون تقول: انكحة النكاح كلها باطلة، وانما الاسلام يفتحها ولذا نكحته باطلة، فلا يقرر اربع دون من عداهن تكون من مداهن، يطل عقيدة (١)، والتخفيف لم يفضل، مع انها تيسر قاعدة وابتداء حكم، وشأن الشرع، ومثل هذا رفع اليأس الى اتقوا غايته، فلو لا ان الأحوال كلها يعنها هذا الاختيار، والا لما اطلق صاحب الشرع القول فيها، وكما لو قال صاحب الشرع امتنعوا رغبة في الكفاية ولم يفضل، استعملنا بذلك على معنى الطويلة والعصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل، لا لأن اللفظ عام، بل هو مطلق، غير ان عدم التفصيل يقوم مقام التعميم، بهذا تلخيص هذا الموضع عندى، وإن القولين من التشبيهي رضى الله عنه محمولان على حالتين: فليجاءهما في دليل الحكم، والأخرى في محل الحكم، وقد تبين بوضوحاً مثلما قبله، فهو موضح حسن.

ويخطب المشبهة لا يتناول من يحدث بعد الإبداء، لأن الخطاب موضوع في اللغة للمشبهة.

ولا تقول العرب لكمتمكم أو أترتكم أو تهيتكم أو قومتم أو الإبل هو موجود لمعنى هذا قوله تعالى «عليكم أنفسكم» (٢)، واجتنبوا كثيراً من الظن» (٣) وطهوه هو مخلص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب، وتناولوه أهل الكفر بغيرهم ليس من جهة اللغة، بل ذلك إما لأنه معلوم من الدين بالضرورة، وإن الشريعة عامة على الخلق إلى يوم القيامة، أو بالاجتناب للظن، فلهذا في ذلك، وكلامه حتى

وقول الصحابي رضى الله عنه نهى رسول الله عليه وسلم عن بيع الغرر أو قضى بالمشبهة أو حكم بالشاهد واليمين، قال الإمام رحمه الله تعالى لا عموم له لأن الحجة في المحكي لا في الكلية، وكذلك قوله كان يفعل كذا، وقيل يعيده عرفاً.

(١) في الخطوطة: فلا يقرر أربع يكون من مداهن يطل مقدم

(٢) ٢: ٥ المائدة.

(٣) ١٢ الحجرات.

هذا الموضع مشكل ، لأن العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى ،
 فمن منعناه امتنع هذا الفصل ؛ لأن قول الراوى نهى ليس لفظ رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ، وإن قلنا بجوازها فمن شرطه أن لا يزيد اللفظ الثاني
 على الأول في معناه ولا في جلالته ونفاهه ، فإذا روى الرجل بصيغة العموم
 في قوله المقتز ، تميز أن يكون اللفظ المحكى عموماً ، وإلا كان ذلك قبيحاً
 في عدالته حيث روى بصيغة الخدم ما ليس عاماً ، والمقرر أنه عدل مقبول
 القول ، هذا خلف ، فلا يتجه قولنا للحجة في المحكى لا في الحكاية ، بل فيهما ؛
 لاجل قاعدة الرواية بالمعنى .

ثم قول الراوى قضى بالشفعة له مئتان ، أحدهما قرضي بمعنى نفذ
 الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاء ، فهذا يستحيل فيه العموم في الشفعة ،
 لأن جميع الشفعات إلى يوم القيلة يستحيل الحكم بها بين خصوصها من
 رسول الله صلى الله عليه وسلم . وثيقها حكم بمعنى الزم من باب القضا
 وتقرير قواعد الجريمة كقوله تعالى « وقضى ربك ألا تبغوا إلا أياه
 وبالوالدين أحسناً » (١) أى أمركم بهذا وقدرة بهذا يتصور فيه العموم ،
 فإن تعلق الأمر بما لا يتناهى من المصونات ممكن ، وكذلك القول في قوله
 حكم بالشاهد واليمين يحتل التصرف بالقضاء ، والتصرف بالتبليغ والتبليغ
 فهو إن (حكم) أبلغ في الظهور في القضاء دون التبليغ من لفظ (قضى) ،
 ومضى تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال ، غير أنه يحسن من الرواى أن
 يطلق لفظ العموم إذا كان المراد التصرف بالقضاء بتمامه على أن المراد
 بتمام التصرف حقيقة الجنس ، اعتماداً على قرينة تدل على الحكم بفتح أفراد
 المصوم وأما أن كان المراد التبليغ فيتميم إن المحكى عام مثل لفظ
 الحكاية والأمر المدح في عدالة الراوى ، وأما (كان) فاصلاً أن تكون
 في الثقة بمنزلة الأفعال لا تعلق بالأعلى مطلق وقوع الفعل في الزمن الماضي
 وهو أهم من كونه تكرر بعد ذلك أو لم يتكرر ، انتطح بعد ذلك لم يتم
 ينتطح .

هذا هو مخطوئتها لنفسه ، غير أن الفادة بجارية بلان القتل إذا تم كان
 بلان وتهجد بالليل لا يحسن ذلك منه فلا يؤخذ كأن ذلك متكرر منه في الزمان

الماضي ، وإما قوله تعالى « وكان الله غفوراً رحيماً » (١) « وكان الله بكل شيء عليهما » (٢) فدللت قرينة أن الله تعالى موصوف بذلك دائماً ، على أن المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل ؛ بخلاف قولنا كنا نفعل كذا ، أو كان زيد يفعل كذا « إنما يتناولون التكرار في الزمن الماضي خاصة ، وهذه كلهما قرينة زائدة على اللغة ، واللفظة من حيث اللغة لا تنبذ المصوم ، وهو وجه من يقول أنها لا تنفي المصوم ، والقتال الآخر يقول يفيد عزفاً ، ويريد بالمصوم التكرار على الوجه المتكلم وهو غير المصوم ، فيكون إطلاقه المصوم عليه مجازاً .

ووقع في (كان) بحث آخر للفضلاء أرباب المقول ، وهي أنها فعل يصدر على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم ، كوجود الله تعالى ، فمنعهم جميع كثر وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى (كان) فإنه يشعر بالتقضي والمسلم ؛ والصحيح جوازه ، لأنه ليس فيها إلا أن الوجود تارة الزمان الماضي ، إما أنه اتعمد بعد ذلك فلا ، فنقول كان الله ولا شيء معه ، ولا محذور في ذلك لغالب ذلك .

قال القسبي عبد الوهاب : إن (سائر) ليست للمصوم ، فإن معناها باقى الشيء لا جملة ، وقال صاحب الصحاح وغيره من الأئمة أنها بمعنى جملة الشيء ، وهي مأخوذة من سور المدينة المحيطة « لا من السور الذي هو البقية ، فعلى هذا يكون للمصوم ، وعلى الأول الجمهور والاستعمال .

المصحح أن أصلها الهذ من السور الذي هو البقية ، وتسهيل الهذبة فيقال سور بغير هـ ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « فليرق سائرهم » أي باقيتهم . وقال ابن دريد :

عاشى لها أساره في الضحا والظلم إن تتبع رواد الضحا
أي ابتاه في الحجا ، والعجا القتل ، وعلى هذا لا يكون للمصوم بل بقية الشيء ، وذلك صادق على كل أجزائه .

(١) ٩٩ النساء .

(٢) ٤٤ الأحزاب .

**وقال الجبالي الجيع المتكر للعموم خلافا للجبيح في حملهم له على
أصل الجبيح .**

حجة الجمهور انه تكررة في سياق الاثبات فلا يسم حتى يدخل عليه أداة
العموم وهي لام التعريف والاضافة وحصول الالتحاق ، ولو قال عند الحاكم
له عندي دراهم لم يلزمه أكثر من ثلاثة ، ولو حلف ليمتصحتن بدراهم بر ثلاثة،
وكذلك الوصية والندب .

وحجة الجبالي ان حمله على العموم حمل اللفظ على جميع حقائقه فهو
أولى .

جوابه : ان حقيقته واحدة وهي التسدر المشترك بين الجبوع ، وأما
انفراد الجبوع فهو محل حقيقته ، لا انها حقيقته ، فتوله جميع حقائقه كلام
باطل .

والمطف على المصام لا يقتضى العموم نحو قوله تعالى « والمطلقات
يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال تعالى « ويموتن أحق بردهن » (١)
فهذا الضمير لا يلزم ان يكون عاما في جملة ما تقدم . لأن المطف يقتضاه
التشريك في الحكم الذى سبق الكلام لأجله فقط .

الضمير خاص بالرجعيات ، لأن وصف الاحتية للزواج انما هو عين ،
وأذا كان ضمير العام خاصا هل يعمين ان يكون المراد بالعموم الأول ما لونه
بالضمير فقط ، لأن القاعدة استواء الظاهر والمضمر في المعنى ، او يدخل
الظاهر على عموميه ؛ لأن صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص ، لانفاد
الاجماع على استواء الزوج والأجنبي في البائن ، هذا هو الصحيح ، لأن
الأصل عدم التخصيص ، فلا يكون الظاهر خاصا ، ولا المضمر عاما .

وقال النزالى المهور لا عموم له . قال النمام : ان عنى انه لا يسمى
عاما نظريا مقربا ، وان عنى انه لا يفيد عموم انتشاء الحكم فتقبل كون
المهور حجة بنفسه .

الظاهر من حال النزالي في هذه المسئلة انه انما خالف في النسبة ،

وإن لفظ المعلوم موضوع في الاصطلاح لئلا يكن القول غيبية من جهة اللفظ
نظراً لا من جهة المذهب ، ولما عوم التثني في المسكوت عنه من القول بهذا ،
لا بد من التثنية بأن المذهب حجة .

وخالف القاضي أبو بكر في صريح هذه الصيغ ، وقال بالوقف مع الواقعية ،
وقال أكثر الواقعية أن الصيغ مشتركة بين المعلوم والخصوص ، وقيل
يحمل على أقل الجمع ، وخالف أبو هاشم مع الواقعية في الجمع المتركف
باللأم ، وخالف الأمام أثير الدين مع الواقعية في المفرد المتركف باللأم ، لئلا
أن المعلوم هو القادر ، فيكون مسمى اللفظ عموماً كسائر الاصطلاح لفظية
الاستفهام في كل فرد ، وما صبح استثنائه وجب اندراج .

سبب توقف القاضي في الجمع وجدانه أكثر صيغ المعلوم مستعملة في
الخصوص ، حتى قيل ما من علم الا وقد خص الا قوله تعالى « وآله بكل
شيء عليم » فلما تعارضت الأكلة عنده من جهة إن الأصل عدم التخصيص
ومعهم أجاز ومجم الاشتراك ، حصل له التوقف ، وقال في مسئلة التوقف
لو علم مسمى هذه الصيغ لصلح أنها بالمثل وهو باطل لعدم استتلال المثل
بذكر اللفظ ، أو بالنقل وهو إما متواتر وهو باطل وإلا لعله الكل لأن
التواتر يثبت للمعلم ، لو آحاد وهو باطل ، لأن الآحاد لا يثبت إلا الظن ، والمسئلة
علمية ، وهذا المسند يرد في الأوامر والمعانيات ومجم الاصطلاح التي حصل
له فيها التوقف .

وجوابه : انه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع
والتواتر ولا يلزم علم الكل بجهل لعدم اشتراكهم في هذا الإيقراء التام ،
أو يعلم ذلك بتلك مركب من النقل والتأمل ، وهذا المدرك لم يذكره في نفسه
فتمسكه غير حاصرة فلا تنديد ، ومثاله أن ينقل اليه أن الاستفهام يدخل على
منهضة المعلوم ، وأن الاستفهام عبارة عما لا يلائم لوجوب انتزاعه ، فيستبعد
المفصل من هاتين التفتين التفتين بواسطة : أن ما من نوع الا بمسح
استفهامه وما استثنى فيجب انتزاعه ، فيحصل أن الصيغ المعلوم ، وحجة

الاشتراك أن اللفظ مستعمل فيهما ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، ولحسن الاستعمال عند قول العقل أكرمت كل من في الدار ، فيقال له هل أكرمت زيداً منهم ؟ والاستعمال طلب الفهم ، وتطلب الفهم مع حصوله عبث .

والجواب عن الأول : أن الأصل أيضاً عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجزأ في الخصوص ، والمجاز أولى من الاشتراك لما تقدم . وعن الثاني : أن الاستعمال يحسن لإبعاد المجاز ، بل يحسن حيث يلقى المجاز بالكناية كما في أسماء الأعداد ، فإذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار ١٩ استغفلنا لذلك ، لاحتمال أن يكون التكلم حصل له سهو في كلمة ، ونظ العشرة لا يحتمل المجاز البتة ، فصيغة المصوم أولى بصحة الاستعمال ، وأما حمله على أقل الجمع فللجزم بعدم المصوم (١) نصير الجمع المرفوع منذ هذا العقل كجميع المنكر ، والمنكر يحل على أقل الجمع فكذلك هذا .

وأما الجمع المرفوع باللام فتقبل أبو هاشم : أن اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبد أمض إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم فإن مراده ليس المصوم إجمالاً ، بل الأتيان بهاتين الحقيقتين ، وقد تكون للمعبد كقوله تعالى : « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فمضى فرعون الرسول » (٢) أي المعهود ذكره الآن ، وإذا صلحت للاستفراق وغيره لم يتعين الاستفراق ؛ وهذا بعينه مدرك الأمام فخر الدين غير أنه يفرق بين الجمع والمفرد لو كان للمصوم لصح نعمته بالجمع ، فنقول جافى الفقيه الفضلاء ولا يؤكد بالجمع نحو جافى الفقيه كلهم ، وليس كذلك ، يدل على أنه ليس للمصوم .

والجواب : أن العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع المساواة في المعنى المناسبة اللفظية فلا ينطون المفرد ، ولا التثنية إلا بالتثنية ، ولا الجمع

(١) لعل محسنة الجارية : لاجلهم التلويح بالمصوم .

(٢) ١٦ المزمع .

إلا بالجميع ، فالمفرد وإن كان للعموم والجميع للعموم ، غير أن المناسبة اللفظية فاقته ، ولذلك امتنع تحت المفرد بالجميع ، ويبدل جلى أن هذه الصيغ التي أدمينا فيها العموم للعموم أمور أربعة حسن الجرى على موجب العموم . فإذا قال من دخل دارى فلعطه درهما ، يحسن من المبدأ إعطاء كل داخل . وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين . والثالث الثواب إذا فعل الجميع . والمقلب إذا ترك البعض . والزابع حسن الاستثناء ، فهذه مطلوبة في جميع صور النزاع .

تنبيه : النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان : أحدهما لا رجل في الدار بالرفع فإن القول عن العطاء أنها لا تم ، وهي تبطل على التنقيح ما أدموه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفي المشترك ، وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لفئة لا تترك السلب لكل واحد من أفرادها . وثانيها سلب الحكم عن العمومات نحو ليس كل بيع خلافاً لأنه نكرة في سياق النفي ولا يهم : لانه سلب للحكم عن العموم ، لا حكم بالسلب على العموم .

تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي .

وقالت الصنعية بالعموم يريق الالتزام ، لأنه يلزم من نفي الأمر الكلى نفي أفرادهِ وجزيئاته .

وتجوز نقول النفي حصل في الأنواع والأفراد مطابقة ، وإن العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد جتى لا يبنى فرد ، لا لأنها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة ، ويبدل على مذهبن قول النحاة أن ذلك جواب لقول الباقين : هل من رجل في الدار ؟ فكان الأصح أن يقال لا من رجل في الدار ، مع التفت (من) غير أن العرب عطفها تخفيفاً وأهملت معناها وهو سبب البناء لأجل تضمن الكلام معنى المبنى وهو (من) وإذا قرر أن لفظة من هي في أصل الكلام ، وهو سبب البناء (ومن) لا تدخل إلا للبعيض منها ، والجميع لا يتكفى في ذلك الأمر الكلى ، بل في الأفراد فيكون النافي إنما نفي الأفراد وهو المطلوب :

وإما ما ذكرته من أن التكرار المرفوعة تباطئ مذهبهم فليس كذلك ، لأن قولنا لا رجل في الدار بالرفع معناه نفى مفهوم الرجولية بوصف الوحدة ، بما دخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك ، بل على ما هو أخص منه ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم الذي يلزم من نفية نفى أفراده ، نعم لو كان هذا الكلام نفياً للمشارك من حيث هو مشترك ولم تنف الأفراد لزمهم السؤال ، لكن ذلك محال ، فإن نفى المشترك يلزم منه نفى الأفراد قطعاً .

تجادة : التكرار في سياق النفي نعم سواء دخل النفي عليها نحو لا رجل في الدار ، أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاعى أحد .

تقدم أيضاً التشبيه على هذا الموضع ، والفرق بين الفعل والمفعول وغيرهما .

الفصل الثاني

في مسئوليته

وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل ، فهو ككيفية لا كل ، والافتقار الاستدلال به حجة النفي أو التثني .

هذه اللفاظ ثلاثة : الكلي والكل والكلية ، فالكلي :

هو المقدر المشترك بين الأفراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقاً ، فهو مدلول المطلق ، يصدق بفرد واحد في سياق الثبوت نحو رجل .

والكل : هو المجموع بحيث لا يبقى فرد ، فالحكم يكون ثابتاً لمجموع الأفراد ، ولا يقلول الأفراد بمعنى في سياق النفي ، بل يضمن نفى المجموع بفرد لا يعينه ولا يلزم نفى جميع الأفراد ، وهذا وضع له أسماء الأعداد وكل اللفظ الموضوع لنوع مركب من الجنس والفصل ، فإذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم نفى جميع أفرادها ، فجاز أن يكون عنده تسعة ، أو ليس عنده إنسان جاز أن يكون عنده حيوان ليس بالإنسان ، بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة أو إنسان فإنه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من أجزاء المشقة بالتضمن ، وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن .

والكلية : هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ^٥ ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كلها ، لماذا قلنا كل إنسان يتبعه رغيفان غالبا ، صدق باعتبار الكلية دون الكل ، أو كل رجل يشيل الصخرة العظيمة ، صدق باعتبار الكل دون الكلية : فلو كان مدلول العموم كلا لمسا لزم ثبوت حكمه لفرد معين من أفراد إذا كان في سياق النفي أو النهي ، لأنه لا يلزم من النهي ، من المجموع ألا ترك ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، وذلك يكفى في تحققة جزء منه ، لكن العلم هو الذي يقتضى ثبوت حكمه لكل فرد منه في النفي والنهي ، وذلك انما يتحقق إذا كان مساء كلية لا كلا .

• وندرج العبد عننا وعند الشافعي في صيغة الناس والذين آمنوا •

قال القاضي عبد الوهاب علي اندراجهم بجهور الفقهاء من الحنمية والشافعية وغيرهم ، وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون . لنا انهم يصدق عليهم انهم من الناس ، والذين آمنوا ؛ لانهم من بنى آدم ، وقد آمنوا ، فيكونون ناسا ومؤمنين . حجة المخالف قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (١) والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة لم تتناولهم ، والأصل عدم التخصيص ، فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ، ولأن الله تعالى إذا أرادهم بالحكم افردهم بالذكر ، فلو كان الخطأ يتناولهم لزم التكرار ، نقوله تعالى « وانكحوا الايالي منكم والمصالحين من عبادكم وامثالكم » (٢) .

والجواب عن الاول ان وجود المسبى ، ولا يتناولوه الاسم ايضا خلاف الأصل وهم ناس ومؤمنون ، والتخصيص اولى من اعتقاد ان الاسم لا يتناول نساء ، فان التخصيص كثير وهذا لا يوجد في اللغة . وعن الثاني ان قوله تعالى « وانكحوا » ضمير ، والضمير لا عموم فيه لغة ، وانما يعلم المراد به من دليل من خارج ، لماذا قال السيد لمبيد اخرجوا لا يعلم انهم كل مبيد أو بعضهم الا بدليل يدل على ان الواقت عنده في ذلك الوقت هي الكل

(١) ٢٢٨ البقرة ٧.

(٢) ٣٢ النسوة ٨.

لو البعيفي ، وكذلك فيسير الغريب لا يعلم الا بين قبل الظاهر الغير له ،
 واما الضمر من حيث هو مضمّن فلا مضمّن فيه لغة فلما لم يكن ملما لم يتعمّن
 تناوله للمبید والایاء ، فلذلك ذكرهم الله تعالى . ويبنی علی الخلاف صحة
 الاستدلال بنصوص التكاليف علی ثبوتها فی حقهم حيث يقع النزاع فیها
 بین العلماء .

ويندرج النبی صلی الله علیه وسلم فی العموم متغنا وعند الشافعية ،
 وقيل علو منصبه یلی ذلك ، وقال الصیقل ان صدر الخطاب بالامر بالتبلیغ
 لم يتناوله والا تناوله .

جرت موافق الملوك انهم لا یخاطبون خاصتهم یخطب یعم العیلة
 معهم ، بل یخصونهم یخطب خلص ، فمن لاحظ هذه القامدة قال بعضهم
 الاندراج ، ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . ولجواب عن الاول
 بان وزير الملك وقائد جيشه یكون فی العظمة وصنعت الكمال جلیما للملك ،
 وربما كان اكمل منه ، فلذلك قبح اندراجهم مع العیلة فی الخطب وتعين
 ملوك الادب معهم . واما خواص الله تعالى ولن عظمت اقدارهم غاية العظمة
 نعم كالعدم بالنسبة الى الله تعالى ، وجنح ما هم فيه من مطاء الله تعالى
 ومواهبه ، وليس لهم من نواتهم الا النجى الضرف والحاجة والعدم والقضاء
 والتغیر والزوال . والله تعالى فی غاية العظمة والكمال من جمیع الجهات فی
 ذاته وصفاته ، ففی من غیره علی الإطلاق تبععت النسبة غلیة البعد . بل
 النسبة متعلجة بالضرورة ، فلذلك لم یلزم فی حق الله تعالى مع خاصته ما یلزم
 فی احوال الملوك .

واما الفرق بین الامر بالتبلیغ و غیره ، فلان الظاهر فی الخطاب الذی
 یبلغه لغيره انه لا یندرج فی لغة كتوله تعالى « قل للمؤمنین یغفوا من
 ابصارهم » (١) ونحو ذلك ، فهذا لا یتناوله من حیث اللغة بل بدلیل منفصل ،
 او یقال هو ما یور بان یقول لنفسه ایضا لانه من جملة المؤمنین .

وذلك يندرج الخطاب في العموم الذي يتناول : « لأن شمول الألف لا يقتضى جميع ذلك » .

الموارد الخطابية : بكسر الطاء الذي هو فاعل الخطاب ، فإذا قال من دخل دارى فمراته طالق هل يندرج هو ، فإذا دخل طلقت امراته -أو- لا يندرج فلا يطبق امراته ويبطل لفظه بالكلية في مثل هذا المثال لأنه ليس له التصرف في طلاق امرأة غيره وكذلك في البعق .

والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب التكثير قاله القاضى عبد الوهاب ، وقال الأمام فخر الدين ان يختص الجمع بالذكر لا يتناول الإناث وبالمعكس كشؤلك وشكر ، وإن لم يختص كصيغة من تناولها وإن لم يكن مختصا ، فإن كان مميّزا بعلامة الإناث لم يتناول الذكر كـمسلمات ، وإن تميّز بعلامة الذكر كـمسلمين لا يتناول الإناث وقيل يتناولين .

أما إطلاق القاضي بناء على أن النساء مثل الرجال في الأحكام إلا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الأمام ، فإن البحث في تناول أنها هو بحسب دلالة اللفظ لغة ، وذلك يفتى أن يؤخذ من اللغة لا من الشريعة ، وقاعدة العرب أن فاعل جمع فاعلة المؤنثة ، ولا يكون جمع المذكر نحو مسلحة ومولح وكفرة وكوافر ، قال الله تعالى « ولا تمسكوا بمعصم الكوافر » (١) وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة وجفصة رضى الله عنهما « اتكن لآتين صواحب يوسف » قال آمنة للفة : وقد شذ من ذلك غاريس وإواريس وهالك وهالك ، وأما فعل جمع فاعول نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر ، فإنه للمذكر ، فإن فاعولا لفعله للمذكر فلا يتناول فواعل الذكر ولا فعل الإناث لغة ، وغير المختص نحو فمائل مثل قبيلة وقبائل والبؤث . ومقتل ومقاتل للمذكر يصلح للمبرين ، فلما صلح لها ، ولأم التعريف تقتضى العموم في كل ما يصلح اللفظ له ، فيعم في الجميع . وأما جمع السلامة

(١) المتحنة .

بالألف والنساء فيه علامة التانيث ، فيختص بالمؤنث ومنسلمات وعزفلات
 لعلامة فيه ، ولا يتناول الذكر لأن النساء فيه علامة التانيث ، ولذلك حدثت
 النساء الكاتبة في المفرد ثلثا يجتمع علما تانيث . هذا نقل النجاة ، وكذلك
 قالوا ان جمع السلامة يالواو والنون أو بالياء والنون نحو مسلمون/ مسلمين
 خاص بالذكر ، وإن الواو فيه علامة للرفع والجمع والتفكير فلا يتناول
 المؤنث ، احتج من قال بأن جمع السلامة يالواو والنون أو الياء والنون
 يتناول المؤنث ، بأن النجاة قالوا بأن مدة العرب إذا قصبت الجمع من الذكر
 والمؤنث . قالوا لكل بصفة الذكر ، فيقولون زيد والهندات خرجوا ، فيأتون
 بالواو التي هي علامة التذكير . لأن زيدا من جملتين . وجوابهم أن هذا
 تناول طرا من إرادة المتكلم ، وكلامنا في تناول من جهة الوضوح اللغوي ،
 فلا حجة فيه .

ملحظة : قال الأصوليون (من) (وما) في الاستفهام للعموم ، ماذا قلنا
 من في الدار ؟ حسن الجواب بقولنا زيد ، ولجميعنا على أنه جواب مطلق ؛
 والعموم كيف ينطبق عليه زيد ؟ لما ينطبق زيد يقتضى أن الضيقة ليست
 للعموم ، وكذلك ما عندك ؟ فنقول درهم ، وهذا سؤال مشكل قليل .

والجواب عنه مبين .

والجواب : إن الضميمة أيضا هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار
 الكون (١) في الدار والاستفهام عن جميع الرتب ، وكان المستفهم قال انى اسالك
 عن كل أحد يتصور أن يكون في الدار ، لا أقصى بسؤالى عددا دون عدد ،
 ولا لوما نون نوع . والواقع من ذلك قد يكون فردا أو أكثر أو لا يكون في
 الدار أحد ، ولذلك يقول المجيب ليس في الدار أحد ، فالعموم ليس باعتبار
 الواقع بل باعتبار الاستفهام ، وسؤله لجميع الرتب المتوهمه من تلك
 المسألة ؛ ونظير هذا أن الله تعالى إذا قال « اقلوا المشركين » (٢) فلم نجد

(١) في المخطوطة : الكائن .

(٢) = التوبة .

في الأرض الا مشركا واجداً فقتناه ، فاننا نكون قائلين بما توجه علينا من حكم
 ذلك المصوم ، مع ان الواحد ليس بمصوم ، بما ذلك الا ان الوقوع غير وجوب
 القتل فالمصوم انما هو باعتبار ان الله تعالى اوجب قتل كل من يتوهم وجوده
 في العالم من المشركين ، فهذا هو العالم . اما الواقع من ذلك فقد يكون واجداً
 او اكثر او لا يوجد مشرك البتة ، وذلك لا يقدح في المصوم ولا في حكمه ،
 لما به حصل المصوم غير ما به يخرج عن مهدة المصوم .

فائدة : صيغ المصوم وان كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة
 والبقاع والأحوال والمتعلقات ، فهذه الأربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت
 المصوم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي المصوم فيها ، نحو لأصومن الأيام ،
 ولأصليين في جميع البقاع ، ولا عصيت الله في جميع الأحوال ، ولأستظن
 بتحصيل جميع المعلومات ، فانما قال الله تعالى « فليقتلوا المشركين » (١) فهذا
 عام في جميع افراد المشركين ، مطلق في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات ،
 فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد أشرك
 بشيء ما ، ولا يخل اللفظ على خصوص يوم السبت ، ولا مدينة معينة من
 مدائن المشركين ، ولا أن ذلك المشرك طويل أو قصير ، ولا أن شركه وقع
 بالعلم أو بالكوكب ، بل اللفظ مطلق في هذه الأربعة .

فائدة : (من) في الاستفهام للمصوم ، وكل ايضاً اذا كانت في الاستفهام
 للمصوم ، فنقولنا من في النار : مثل قولنا لكل الرجال في الدار لم يلبثوا في
 المصوم ، واخطأنا في أمور كثيرة منها ان كلا يجب بنعم أو بلى أو لا ، ولا كذلك
 من ، فتقول لمن قال لكل الرجال في الدار ؟ نعم أو لا ، ولا تقول لمن قال لك
 من في الدار نعم أو لا ، وسبب الفرق وسره ان نعم وبلى ولا أجوبة بموضوعة
 في لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية ، فنعم للهواة في النفي
 أو الإيجاب ، ولا لمخالفة الإيجاب ، وبلى لمخالفة النفي ، فمن قال تمام زيد
 وأردت موافقته قلت نعم ، أو مخالفته قلت لا ومن قال لم يعم (٢) وأردت

(١) ه التوبة .

(٢) في الأصل ألم يعم والا لآتى بيأتى البجلة هكذا وأردت موافقته قلت
 بلى أو مخالفته قلت نعم ، لأن هذا جواب ألم .

مواقفته قلت نعم أو مخالفته قلت بلى ، وهو السر في قول العلماء لو قلت ذرية آدم في قوله تعالى « ألسنت بريكيم » (١) نعم ، كفروا بسبب أن ليس للسلب والاستهلام وقع من السلب ، فلو قالوا نعم كانوا قد قروا مدم انريوبية وهو كثر ، لكن قالوا بلى فكأنوا ناهين لذلك لأنهم فكأنوا مثبتين للريوبية وهو الحق .

إذا تقرر أن هذه الخروب لا تستعمل إلا في جواب التصديق ، نقول المثال أكل الرجل في الدار ؟ سؤال من تصور ، كقوله قال سوزلى الحقيقة الكائنة في الدار من هي ؟ فلا يسمه أن يقول إلا زيد ونحوه ، ولم يسأله من التصديق ، حتى يجاوبه بجواب التصديق ، وبهذا يظهر لك أن المصوم تارة يكون في متعلق التصديق ، نحو لكرمت للرجال ، أو الأمر نحو لكرم الرجال ، أو النهى نحو لا تشتم الرجال ، فهو أهم من هذه الانقسام كلها ، فنقولنا من في الدار ؟ مطلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار أن كانت وجدت ومم الاستهلام في جميع رتبها . وتولنا أكل الرجال في الدار ؟ سؤال على قول القائل كل الرجال في الدار ، هل هو صادق أو كاذب ، فإن قلت أنت نعم فقد صدق أو لا فقد كذب المخبر الأول الذى يستل من خبره ، فإن قلت من عندك تصديق بالضرورة لأن من مبتدا وعندك خبره بإجماع النحاة ، ولذلك حسن السكوت عليه ، فينبغي أن يحسن فيه نعم أو لا ، كما تقدم . فله مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان : تارة يكون التصديق بين جزئيه للخبر ، وتارة لا يكون ، فمن الأول قولنا : الله ربنا ومحمد نبينا ، ومن الثاني قولنا : قول الكافر العالم قديم ، فالعالم قديم تصديق ، لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر ونحن أخذنا بجزأيه جعلناه تصورا مبتدا ، وأخبرنا عنه ، وكذلك قلنا خير الله تعالى صدق والخبر تصديق ، وقد جعلناه نحن مبتدا فجرى بالنسبة اليها تصورا ، وهو تصديق باعتبار تسبيته إلى الله تعالى ، كذلك من عندك ؟ هو تصديق لكن المستقيم أخذه على سنبل التصور لم يحزم باستناد أحد جزئيه إلى الآخر ، فهو ، تصور من هذا الوجه ، وكذلك قولك ما الإنسان ما الحيوان ؟ مبتدا وخبر ، ولا يحسن فيه الجواب بنعم أو لا ؟ لأن السؤال وقع من تصوير الإنسان أو الحيوان .

(١) ١٧٢ الأعراف .

الفصل الثالث

في مخصصاته

وهي عدد مائة خمسة عشر ، فيجوز عند مالك وإصحابه تخصيصه بالممثل خلافاً لقوم يقولون تعالى « الله خالق كل شيء » (١) خصص الممثل ذات الله تعالى وصفاته .

الخلاف يحكى على هذه الصورة ، وعندى أئمة ملة على التسمية ، فإن خروج هذه الأوزن من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم ، غير أنه لا يسمى التخصيص إلا ما كان باللفظ ، هذا ما يمكن أن يقال ؛ لبا يقساء العموم على صورة فلا يقوله مسلم .

وبالإجماع والكتاب بالكتاب ، خلافاً لبعض أهل الظاهر .

مثال ما خصص بالإجماع قوله تعالى « أو ما ملكت أيمانكم » (٢) خرج منه الاجتهاد من الرقابة وغيرها من موطوعات الآباء والأبناء ، والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (٣) علم في كل مطلقة خصمه قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلون أن يضمن حملهن » (٤) احتجوا بقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » (٥) وهو يقتضى أن البيان لا يكون بالسنة ، والتخصيص بيان ، فوجب أن يكون بالسنة ، فلا يكون الكتاب مخصصاً .

جوابه قوله تعالى في القرآن « تبيننا لكل شيء » (٦) وهو نفسه شيء ، تبين كل شيء وهو المطلوب .

(١) ١٦. الزمرد .

(٢) ٢ النساء .

(٣) ٢٢٨ البقرة .

(٤) ٤ الطلاق .

(٥) ٤٤ النحل .

(٦) ٨٩ النحل .

والتقياس الخفي والكتاب والسنة المتواترة .

والتقياس الشافعي وأبو حنيفة والشافعي وأبو الحسين البصري .

وخالفنا الجبالي وأبو حاتم في التقياس مطلقا ، وقال عيسى بن إبان أن خص قيله بدليل مقطوع جازر ، والأفلا ، وقال الكرخي أن خص قيله بدليل منفصل جازر والأفلا ، وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجلي دون الخفي ، واختلف في الجلي والخفي فقيل الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبهة ، وقيل الجلي ما فهم عقته . كقوله عليه الصلاة والسلام « لا يغض القاضى وهو غيبان » . وقيل ما ينقض القضاء بخلافه ، وقال البزالي أن « استوى توقفاً والأول نسباً الترجيح » . وتوقف القاضي أبو بكر وإمام الحرمين ، وهذا إذا كان أصل التقياس متواتراً ، فإن كان خيراً واحداً كان الخلاف أقوى .

لنا أن اقتضاء التصويض تلحق بالحكم ، والتقياس مشتمل على الحكم فيلزم .

لنا أن التقياس دليل شرعي والعموم دليل شرعي وقد تعارض ، فلما إن يعمل بهما فيجوز التقياس أو لا يعمل بهما فيرتفع التقياس أو يستعمل المصالح على الخاص وهو محال ، لأن المسام دلالته على ذلك الخاص ضعيف من دلالة الخاص على ذلك الخاص ، لجواز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، والخاص لا يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، ولاضعف لا يقدم على الأقوى ، فيتمتع تقديم الخاص عليه وهو المطلوب . ويبيانه بالمثال قوله تعالى « وأحل الله البيع » (١) يقتضى حظر بيع الأرض بمفاضل ونسيئة ، والتقياس على البر يمتنع ، فإن أميلناهما أبجنا التفاضل بالأية ومنعناه بالتقياس ، فيجوز التقياس ، أو ألغيناها منطلقا . الخط من الآية والتحريم من التقياس فيحل ولا يعمل ، وهو ارتفاع التقياسين أو الجمع بين التقياسين ؛ فإن قضاء العموم يقتضى أن لا يحل ، والقضاء التقياس يقتضى أن لا يحرم ، وإن قدمنا العموم لم تقدم الضعف ، فإن العموم يجوز إطلاقه بدون إرادة

(١) ٢٧٥ البقرة .

الأرز ، وقياس الأرز لا يمكن أن يثبت بدون التحريم في الأرز ، وهذه الدلالة مطردة في جميع صور التخصيص على هذا التقدير .

اختجوا على منع القياس مطلقا بأن (١) القياس فرع النصوص ، وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس ؛ فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الأصل وتقديم (٢) ما هو أكثر مقدمات على ما هو أقل ، وهو باطل ، فإن الأصل أرجح مما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجح على الأرجح محال .

والجواب أن النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس ، فلم يقدم الفرع على الأصل فحديث مبتدأ بن الصامت في الريا في الأشياء الستة هو أصل القياس مثلا ؛ والنص المخصوص هو الآية بها (٣) قسم فرع على أصل .

حجة عيسى بن إبان : أنه إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد عطلناه بدخول الجواز فيه فقطعنا بضعفه ، مجاز تبليط القياسي عليه ، أما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه ، أو لم يحظه التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه .

حجة الكرخي أن التخصيص بالمخصص المتصل وهو أريمة : الاستثناء والشرط والغاية والصفة ، وهذه أمور لا يمكن استقلالها بالثبوت فيبقى بعد أن تكون مع الكلام الذي حذته عليه كلاما واحدا ، موضوعا لمبا يقي بعد التخصيص ، فيكون حقيقة ، فلا يتسلط القياس عليه بضعفه عن الحقيقة ، لها المخصص المتصل فكتوله عليه الصلاة والسلام « لا تبعوا الليل بغير دليل » الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لمبا يقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة ، بل يمتنع أن يكون مجازا ، وإذا كان مجازا ضعف ما تسلط القياس عليه ، وقياس المعنى كقياس الأرز على البدر يجامع الجعم والغبيذ على الخمر بجلبع البسك ونحو ذلك .

(١) في نسخة : عن .

(٢) في نسخة وتقديم .

(٣) ما : هنا نافية .

(٤) في المخطوطة : يمتنع .

وقياس الشبه قال القاضى وغيره هو الذى لا يكون مناسباً في ذاته
ويكون مستلزماً للمناسب ، كقولنا في الخل انه لا يزيد النجاسة مائع لا يبنى
القطرة على نجاسة ، فلا يجوز أن تراه النجاسة كالدهن ، فقله لا يبنى
القطرة على نجاسة ليس فيه مناسبة ، لكن هذا الوصف يشعر بالعلّة ، فان
عدم البناء يدل على قلته لأن العادة جرت بأن القطار لا يبنى الا على المالح
الكثير ، فما لا يبنى عليه قطرة فهو غير كثير ، والطهارة مشروع علم يقتضى
اللطيف بالكلف ان لا يشترع الا بما هو متيسر موجود في كل مكان وزمان ،
فالعلّة تناسب حيثئذ القاع ، فهذا هو المناسب الذى استلزمه ذلك الوصف
الطردى .

ولا شك ان هذا قياس ضعيف بالنسبة الى قياس المعنى فلا يتعين
منه هذا القائل ان يسلطه على الخصوص ، حتى ان القاضى قال قياس
الشبه ليس بدليل شرعى البتة ، وراهم بقولهم ما تفهم علته أى يبيح
الى الفهم من كلام الشارع ما يمين علته (١) عند سماع اللفظ فان قوله عليه
الصلوة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » يفهم منه ان المسامحة
ما يشوش الفكر ، فيتمدى للجائع والماتن وغيرها بجلح ما يشوش الفكر ،
وأما تحول الآخر ما يقتضى القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الضرر ، وذلك
ان الفقهاء يقولون يقتضى قضاء القاضى اذا خلاف الإجماع أو النص أو القياس
الجلّى أو القواعد ، فينبغى ان يكون القياس الجلّى معلوما قبل النقض ،
وأذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فلمز الخبز

وأما قول الخزالى ، فتقريبه ان القياس يختلف مراتبه في الظنون ؛
فالمخصوص علّة يفيد الظن أكثر من المستبطة علته ، والقياس على أصل
مجمع عليه أولى من القياس على أصل منصوص عليه مختلف فيه والثابت
علته بالعلم أولى من الثابت علته بالإيهام ، وبالإيهام أقوى من الغلبة

(١) في المخطوطة : ما يمين على علته

وبالمقابلة أقوى من الطردى ، إلى غير ذلك ، كما يذكر (١) في ترجيح المقيسة ،
 يظهر أن إفادة القياس المطلوب تحذف رتبته في ذلك ، وكذلك العموم ، فإن
 العموم متى كان قليل الأنواع كتبت أمده للظن أقوى مما كثرت أنواعه ، فإن
 احتمال التخصيص فيه أقل ، والعلم من اللفظ الذى لم تجر العادة باستعماله
 مجازا يفيد الظن أكثر من الذى جرت العادة باستعماله مجازا ، والمختلف
 في دخول التخصيص فيه أضعف مما لم يجز الخلاف في تخصيصه بغير ذلك
 القياس ، فربب الظنون أيضا مخطفة في العموم ، وإذا كتبت الرتبة مخطفة
 في القياس والعموم ، فإذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الوثيقتين ، فإن
 وجدنا الظن في إينسنا سواء توقفتا على يحصل مرجح من خارج لو يستغلان ؟
 وإن وجدنا ظن أحدهما أقوى قدما الرجح ، وهذا مذهب حسن يعقبه
 قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أفضى بالظاهر والله يتولى السرائر » .

وأما توفيق أهل الحرمين والقاضي فلنعارض الحادك ، فعده ستة
 مذاهب ، وأما إذا كان أصل القياس ثابتا بأخبار الأحاد كان المنع من التخصيص
 به أظهر ، لأنه أظهر لأضعف أصله .

ويجوز هنا تفصيل المسئلة المتواترة بثلاث ، وتخصيص الكتاب
 بالمسئلة المتواترة كانت قولاً أو فعلاً خلافا لبعض الإضافية .

لنأخذ الخالص والعموم إذا اجتمعا غالبا إلى يعمل بهما ، أو لا يعمل
 بهما ، أو يقدم العموم على الخاص ، أو الخاص على العموم ، والاقبال
 الثلاثة الأولى باطلة لثمين الرابع ، وقد تقدم ببسطه وتوضيحه هذه المسئلة
 في السنتين المتواترتين في زماننا عبر عن التواتر في الإجماع قل في زماننا أو
 انتقطع لقلة المعنى برواية الحديث ، ولم يبق فيها إلا ما يفيد الظن ، حتى قل
 بعض الفقهاء ليس في المسئلة بؤائر إلا قوله عليه الصلاة والسلام « الأعمال
 بالثبوت » وعنه التحقيق لا نجد متواترا عندنا ، وأين المعنى الذى يستعمل
 بؤاؤهم على الكتب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ؟ غلبتنا أن ثروية عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز إسنادا

(١) في المخطوطة : ما يذكر .

متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا ، بل يتصور ههنا المسئلة باعتبار المنحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فان الاحاديث كانت في زمانهم متواترة ، اعنى كثيرا منها ، لقرب العهد بالروى عنه ، ولشدة العناية في الرواية ، فيكون حكم الله تعالى بها تقدم باعتبار تلك القرون ، اما نحن فلا ، اما تخصص الكتاب بالسنة المتواترة ، اما بالقول نقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » (١) الآية . قال الأصوليون : خصص بقوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث » ويقولون صلى الله عليه وسلم « لا يتوارث أهل القتلين » (٢) وأهل المقتل » ، وأما العمل فخصصوا قوله تعالى « الزانية والزاني فاعذبوا كل واحد منهما مائة جلدة » (٣) بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجح

الجهنم في قصة ماعز وغيره .

وههنا سؤالان : الأول ما تقدم في الحديث المتواتر (٤) وجوابه ما تقدم والثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث » ليس بتخصيص لانه لا يخصص ان المسلم في الإختصاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع والمقتلات ، فيقتضى تورث كل ولد في حالة غير معينة ، فلهذا ينقضه ان بعض الأولاد لا يرث في حالة ما كان الموجبة الجزئية انما ينقضها المستغنية الكلية ، ولم نجد ولدا لا يرث في حالة ما بل الجميع يرثون في حالة ما ، ولا يلزم من كون بعض الأولاد لا يرث في حالة خاصة ان لا يرث في حالة ما . فان نفى الخاص لا يلزم منه نفى المسلم ، فلذا قلنا في الدار رجل ، لا ينقضه لين في الدار زيد ، لأن (رجلا) بسفة التفكير لم يتعين لزيد ، فلا يلزم من نفى زيد بنفيه ، كذلك ههنا لا يلزم من نفى الإرث في حالة القتل أو غيره من الأحوال الخاصة نفى التورث في حالة نكحة ، وكذلك يلزم ان يكون قوله تعالى « اقلوا المشركين » (٥) غير مخصوص اما بالنساء فلان لم يفرج في

(١) النساء .

(٢) أهل القتلين : سائلة من المخطوطة .

(٣) النساء .

(٤) في المخطوطة : ما تقدم على حديث التواتر .

(٥) التوبة .

الصيغة لأنها صيغة تكثر ، وإما الصبيان لأنهم يفتنون في حالة ما وهي إذا
كبروا وكذلك الرغبان يفتنون إذا فلتوا ، وهي حالة ما «توكلك أهل النبوة»
لأنه يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة ؛ فمنا لم نجد غرضا من هذا
العموم لا يفتن في حالة ما ، وإنما يتصور ذلك في قوله تعالى «الله خلق كل
شيء» (١) فإن واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما ، وقوله تعالى
«وأوتيت من كل شيء» (٢) فإنها لم تؤت النبوة ، أو ملك الدنيا ، أو الشمس
أو القمر ، وغير ذلك في حالة ما وقوله تعالى «تدبر كل شيء فأنر ربها» (٣)
لم تدبر الجبال ، ولا السماء في حالة ما ، فهذا تخصيص محقق لما فيه
من الناقض للعموم ، ومن شرط المخصص أن يكون منافضا للعموم
ولا يتناقض بين ثبوت المخصص في حالة ما وبين عدم ثبوته في حالة
مخصوصة ، بل الناقض مدم ثبوته في جميع الحالات ، وبهذه الطريقة
يظهر لك أن أكثر ما يمتد عليه التخصيص ليس مخصوصا ؛ فإن تلك
الأمراد إنما خرجت في الخشوع خاصة لا في جميع الحالات . فلا يحصل
التناقض

ويجوز مثلا وعند الشافعي وأبي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ومفسر ابن أبين والكرخي كما تقدم ، وقيل لا يجوز مطلقا ، وتوقف
القول فيه .

لما فيها دليلان معانضان ، وتخير الواحد أخضر من العموم فيلزم
على العموم لأن تدعيم العموم عليه يقتضي الضاء بخبر الواحد بالكلية . وتقديم
الخبر على عموم لا يبطال العموم ، بل يثبت في غير ما تنبأ به الخبر بكون
أولى ، وإجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - على تخصيص آية الأثر
بقوله عليه الصلاة والسلام «نحن معشر الأنبياء لا نورث» وقوله تعالى
«وأحل الله البيع» (٤) بخبر ابن مسعود في تحريم الربا . وقوله تعالى «ولعل
لكم ما وراء ذلكم» (٥) بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها
ولا خالتها .

(١) ١٠٢ الأتعال

(٢) ٢٣ النمل

(٣) ٢٥ الأحقاف

(٤) ٢٧٥ البقرة

(٥) ٢٤ النساء

احتجوا بأن الكتب مقطوع ، وخبر الواحد مظهر ، فلا يقدم على
المقطوع ، ولقول عمر رضى الله عنه في خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت ، ولم ينكر عليه
احد ، فكان اجماعا ، وبالقيلس على النسخ .

والجواب عن الاول : ان الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ اما دلالة
العموم وتكامله للصورة التي تناولها خبر الواحد فلتضعف من دلالة خبر
الواحد عليها لما تقدم في دليلنا . وعن الثاني : ان الرد محل بالتهمة
بالنسيان أو الكتب ونحن نساعد عليه ، انما النزاع اذا سلم الخبر عن
الطاعن . ومن الثالث : الفرق ان النسخ باطل لما ثبت انه المراد فيحفظ
فيه ، اما التخصيص فيبان المراد من العموم ، لا باطلا لما ثبت انه مراد
بجأزه ، واما حجج الجماعة من التفرقة لعيسى بن ابلان والكرخي في
ما تقدمت في التخصيص بالقياس ، وكذلك مدرك التوقف .

قاعدة : يلزم الفزالي ان ينظر هنا الى مراتب الظنون كما تقدم له في
القياس ، فان مراتب خبر الواحد في اعادة الظن مخطئة ، وكذلك العموم ،
وليس له ان يقول خبر الواحد اقوى من القياس ، لاننا نقبول هب ، انه
اقوى ، غير ان ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه هنا ، فيلزم انتقاضه ، وهو
خلاف الاصل ، والفرق لا ينجم من ذلك ، فان الفرق ان كان معتبرا بزم
ان ينمطف منه وصف آخر مضاعفا لما ذكرته من المدرك .

قاعدة : اكثر النحاة والمحدثين على منع ابلان من الصرف وهو مشكل ،
لان وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربى فلم يبق فيه الا العلمية ، والقلة
الواحدة لا تمنع الصرف على الصحيح ، والنون فيه أصلية لانه من ابلان .

جوابه : ان وزنه افعال ، واصله ابلان ثم انتقلت الياء الفا لخرجهما .
وقيل حركتها لما قبلها ، فمنع من الصرف مراعاة لاجل وزنه ، فاجتمع وزن
الفعال والجهلية كاجد ، فان قيل يشكل ذلك برجل سمي بيع لو قيل ونحوه
من الامثال المعطلة المبنية لما لم يسم فاعله ، فان وزن ما لم يسم فاعله
هو اولى في منع الصرف من وزن الفعل المضارع ، لانه خاص بالافعال ووزن

المسارع يطلب في الأفعال ولا يخصها بدليل الفعل التثنية ، ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه وقالوا أنه صار إلى وزن ما هو أصل في الأسماء نحو ديك وقيل ، ولما أبان علم يرجع بعد التغير إلى بناء أصلي ، غامض صرفه ، فهذا هو الفرق ، ولما من صرفه فزعم أن أصله فاعل لا فعل من التبيين ، حكى ذلك ابن يعيش في المفصل .

وعندنا تخصيص فاعله عليه الصلاة والسلام وإقراره الكتاب والسنة .

وفصل الإمام فقال إن نقول له العلم كان الفعل مخصصا له ولغيره إن علم بدليل أن حكمه كحكمه ، لكن المخصص فاعله مع ذلك الدليل ، وكذلك أن كان العلم مثاقولا لأمته فقط وعلم بدليل أن حكمه حكم أمته ، وكذلك الإقرار يخص الشخص المسكوت عنه لا خالف العموم ، ويخصص غيره أن علم أن حكمه على الواحد حكم على الكل .

أما تخصيص الفعل والإقرار للكتاب والسنة فلها تقدم من تخصيص خبر الواحد لها خلافا ومدركا وسؤالا وجوابا ، والفعل والإقرار المصنف دلالة من القول ؛ لأن القول يدل بنفسه والفعل لا يكون مدركا شرعيا إلا بدليل من القول يدل على أنه حجة ، كقوله تعالى « وما أناكم الرسول فخذوه » (١) وقوله عليه الصلاة والسلام « خذوا عني مناسككم » وصلوا كما رأيتموني أصلي » .

وأما تفصيل الإمام فقول عليه الصلاة والسلام « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا أو غربوا » فهذا مثاقول للامة يؤنه عليه الصلاة والسلام ، ثم روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا للكعبة ، وقد علم بالدليل أن حكم أمته يقول له ، فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا الناس الذي ثبت التخصيم في حقه بأنه بدليل ، ومن العلماء من

خلّ فعله على خالة ، وهو أن هذا حكم الإثنية . والنهي محمول على الضحارى والأفضية ، فمثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام « نهيت أن أقرأ القرآن ركبما أو ساجدا » فهذا خاص به من حيث اللفظ ، وعلم بالدليل أن حكم أمته كحكمة ، ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولأمره قوله تعالى « يومصيكم الله في أولادكم » (١) وغير ذلك من النصوص العامة ، فإذا ثبت أنه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضى أنه غير مراد بها فإن علم أن غيره كحكمة تخصص معه ، وإذا أقر شخصا على غير خلاف هذه النصوص فعلم أن ذلك الشخص غير مراد بذلك العمومات ، فإن دل الدليل على مساواة في ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الأول ، وتولنا أن علم أن حكمه كحكمة ، لا يمكن أن يريد بك جملة ما يصدق عليه أنه غيره ، لأن ذلك يؤدي إلى خروج جملة الأفراد من ذلك اللفظ ، ولا يبقى منه شيء ، فيكون هذا نسخا لا تخصيصا وبهذا ، بل يريد به بعض الأشخاص تحقيقا للتخصيص .

وعندنا العوائد مخصصة للعموم ، قال الإمام أن علم وجودها في زمن الخطاب وهو متجه .

القاعدة : أن من له عرف وعادة في لفظ إنما يجعل لفظه على عرفه ، فإن كان المتكلم هو الشرع جعلنا لفظه على عرفه وتخصصنا عموم لفظه في ذلك العرف أن اقتضى العرف تخصيصا ، أو على الجسار أن اقتضى الجسار وتركنا الحقيقة ، أو اضمار أو غيره ، وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة ، لأن العرف ناسخ للغة ، والناسخ يقدم على المنسوخ ، أما العوائد الطارئة بعد النطق لا يقتضى بها على النطق فإن النطق سالم عن مغالطتها ، فيجعل على اللغة ، ونظيره إذا وقع العقد في البيع ، فإن الثمن يجعل على المسادة الحاضرة في النقد ، وما يطرا بعد ذلك من العوائد في التقويد لا عبرة به في هذا البيع المتقدم ، وكذلك النذر والائترار والوصية إذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر ، وإنما تعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها ، وكذلك نصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها إلا ما قارنها من العوائد .

قاعدة : العوائد القولية تؤثر في الالفاظ تخصيصاً ومجسداً وغيره ، بخلاف العوائد الفعلية ، مثلاً ما اذا كان الملك لا يلبس الا الخنز ويطلق دائماً الثوب على الخنز وغيره ، فإذا حلف لا يلبس ثوباً خنت بالخنز وغيره ، وعادته الفعلية لا تقضى على لفظه فتصره خاصاً بالخنز فلا يحثت بغيره ، بل بحث الجميع ، وسببه ان العوائد اللفظية النسخة نافذة للغة وعارضة لها ، من جهة ان الفلسخ مقدم على المنسوخ وبطل الله ، وأما ترك ملائنته بغض انواع المسمى او ملائسة بغضه فلا يؤثر في سبق الذهن الى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى ، فكون زيد لا يركب الفرس او يركبه لا يقدح في انه اذا قال ركبت حيواناً يمتص حمله على الفرس ، اذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع ، اما ان كان لا يطلق لفظ الحيوان الا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضى على لفظه بحمله على الفرس ، كذلك اذا قال الملك او غيره لا تدخلت في هذا النهار بيتاً تدخل بيتاً لم يدخله قط حث ، وان كانت عادته بدخول غير هذا البيت ، فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعة في اللغة اصلاً ، بل ذلك عرف الاطلاق هو المؤثر ليس الا ، اما العمل والملابسة فلا .

وقد حكى فيه الاجماع وليس منه قول العلماء : العرف الخاص هل يقدم على العرف العام ؟ قولان ، فان مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالاطلاق لا بالفعل والمنشرة ، فتأمل ذلك نقد غلط بميه جماعة من اكابر الفقهاء المالكية وغيرهم ، حتى جعل بعضهم ان ما وقع للمالكية من حملهم ايمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف ، انه من باب العزف الملقى ، وان عادة الناس يصومون كثيراً ويخرجون كثيراً دون الاعتكاف . وليس كما قالوا ، بل هو لان عادتهم اذا نطقوا في الايمان يدخلون بالزمام الحج والصوم ، ولم تجر عادتهم بنطقهم في الايمان بالزمام الاعتكاف ، ولذلك لم يندرج الاعتكاف في ايمان المسلمين ، ولذلك قالوا اذا حلف لا ياكل رموساً فبعضهم من جنسه يرموس الانعام التي جرت العادة بأكملها خاصة ، وبعضهم من جنسه بجميع الرموس ، فقال ايضاً منشأ الخلاف العادة الفعلية بكل قسمه الرموس دون غيرها ، وليس كما قالوا ، بل منشأ الخلاف ان عادة الناس اذا نطقوا بلفظ الرموس في الايمان يخصون هذا النوع دون غيره ، فهذه

عبارة نطقية: « ولا يظنوا » - اعني القتيها به هل وصلت هذه الغلبة في النطق الى حشد النقلي فيكون هذه العبارة نليخة للغة لم لم تصل الى حد النقل بهذا منشأ الخلاف في الخلاف هل بحثت بجميع الرموس اما الفعلي فلا

وكذلك لو قال رأيت راسا لم يظنوا في ان ذلك صادق على جليس الرموس ، ولا يختص ذلك برموس الأيهم ، لأن هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وانما حصل النقل في لفظ أكلت مع الرموس ، أما إن ركب مع الرأس غيره من الأفعال نحو رأيت وأبصرت وأعلمت فلا يلزم ذلك ، فالعرف (العلمي) لا مدخل له في اللفظ البتة ، وسيبه عدم تعرضه للوضع الأول ، بخلاف العرف الدولي ، فتأمل ذلك .

وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء (١) المصوم مطلقا ، ونص الإمام على الغلبة والصفة قال وإن تعقبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجري في الاستثناء والغلبة ، حتى وإلى ، فإن اجتمع غلطان كما لو قالوا لا تقربوهن حتى يظهروا حتى يغتسلن ، قال الإمام للغلبة في الحقيقة الثانية والأولى سميت غلبة اقربها منها .

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم ، ولما صورة التخصيص به مكتوله تعالى ائتلتوا المشركين ان حاربوا ، فهذا الشرط يقتضي اخراج من لم يحارب ، وقد كان يقتل لولا هذا الشرط : وأعلم انه على ما تقدم من أن العام في الاستخاص مطلق في الأحوال يقتضي أن يكون الشرط مقتضا لظك الحالة المطلقة لا مخصصا ، وكذلك الغلبة والصفة : فإن المقتول عند الغاية الخامسة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالة ما لانه مقتول في حالة معينة ، والمعين يستلزم المطلق ، وكل فرد من المصوم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقيدبات المصوم ، بل تيجت الحالة المطلقة فيها ، وما الاستثناء فله جالستان ان استثنى نوصا أو شخصا وجهلناه لا يقتل في حالة لهذا تخصيص ، لانه لا يقتل في حالة ما ، وان استثنى

(١) في الأصل : بالعرف والفعلي .

(٢) في الأصل ذكر بعد لفظه : الاستفهام .

موصوفاً بصفة تمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لأن الحاصل اشتراط نقيض تلك الصفة فيقول الى الشرط ، وقد تقدم انه تقيد لا تخصيص ، مثال الاول : ائتلتوا المشتركين الا زيدا او الا بنى تميم ، مثال الثاني الا من لا يحارب فهذا غور (١) بعيد لم اره لاحد ، ويكاد النبل الكل على خلافه فتهمله .

قاعدة : قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم ، فان كان عمده مخلاً بحكمة السبب فهو شرط السبب ، كالقسرة على التسليم في البيع ، وما كان عمده مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب منع بقاء حكم السبب ، فهو شرط الحكم كعدم الطهارة مع الصلاة ، مع الائتان يسمى الصلاة ، كما ان المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم ، فمانع السبب كل وصف يخل بوجوده بحكمة السبب فنيا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ، ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته يقتضاها نقيض حكمة السبب كالاية في باب القصص مع القتل العمد العلوان به .

قاعدة : قال الامام فخر الدين الشرط الداخل على الجبل ، اتفق الامامان ابو حنيفة والشافعي — رضى الله عنهما — انه يعم الجبل ، قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف ابو حنيفة على عوده على جميع الجبل وخصيصه بالجبل الاخرة ، ان الشروط اللغوية اسباب كما تقدم في باب ما يتوقف عليه الاحكام ، والسبب شئنه ضمن الحكم والمقصد ، فيتعين عموم تعلقه بجميع الجبل تكثر ان تلك المصلحة ، بخلاف الاستثناء انما هو اخراج ما هو غير مراد ، ولعله لو يتقيد يخل بحكمة المنكور المراد بالاستثناء بهيم .

قاعدة : قال الامام فخر الدين : ائتلتوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ، بخلاف الاستثناء اخطتوا في جواز تأخيرها بالزمان ، قلت : والعرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة ، فيتقوى الاهتمام به فلا يتأخر ، بخلاف الاستثناء .

قاعدة : قال الامام فخر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتأخيرها ،

(١) في الاصول : بهذا غور .

قال والتكليم حسن لأنه مؤثر فهو متقدم طبعا فيقدم وضما ، وأجاز بعضهم التأخير لأنه لا يستقل بنفسه فأنشبه الاستثناء .

ونص علي الحص نحو قوله تعالى « لا تقدر كل شيء يعلم ربي » (١) .

لأن البصر يشاهد بقضاء الجبال والسموات فيعلم العقل أنها غير مرادة بالعموم ويترتب من هذا الباب تخصيص يسوونه التخصيص بالواقع وقد لا يتمين ولا يعلم لنسا كتوله تعالى « ومن يمض الله ورسوله فإن له نأر جهنم » (٢) يقطع بأن الواقع أن بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب ، أما لأنه تاب أو بفضل الله تعالى لقوله تعالى « ويعفو عن كثير » (٣) أو بالشفاعة ، لكن هذا الذي خصص من هذه الأنواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا أشخاصه ولا صفته ، وكذلك عموم قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره « (٤) يفضي عايل الخير لا يرى خيرا لأنه أراد لو ظلم فإخذ منه ذلك الخير في ظلمه ، ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم .

وفي المهوم نظر ، وإن قلنا أنه حجة لكونه الضمف من المنطوق ، لنا في سائر طرق النزاع أن ما يدعى أنه مخصص لابد وأن يكون متانيا والمخص من المخصص ، فإن أملا أو الفية اجتمع التقيضان ، وإن عمل المصام بطلنا بطلت جملة الخاص ، بخلاف العكس فيتمين ، وهو المطلوب .

رأيت لجامعة من الأصوليين أن المهوم يخصص من غير توقف ، مثالة قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين شاة شاة » هذا علم ، ثم قال « في الغنم السنائة الزكاة » ومتنضى مفهومه عدم الزكاة في المعلوفة ؛ فمنهم من رجح العموم لأنه منطوق ، والمنطوق أولى من المهوم ، ويقول بوجود الزكاة في المعلوفة ، ومنهم من يقول المهوم أخص من العموم لأنه لم يتناول الا المعلوفة والأخص مقدم على العموم ، وهو قول الشافعي في خصوص مسألة الزكاة هذه .

(١) ٣٥ الأحكام .

(٢) ١٤ النساء .

(٣) ١٥ المائدة .

(٤) ٧ الزلزلة .

الفصل الرابع

قوله ليس من مخصصاته

وليس من مخصصات العموم سببه ، بل يحتمل نقدا على عموميه اذا كان مستقلا لعدم التامّة خلافا للثنائي والثنائي ، وان كان السبب يتفرج في العموم أولى من غيره ، وعلى ذلك أكثر اصحابنا ، وعن مالك فيه روايتان .

رايت فيه ثلاثة مذاهب يخصص ، لا يخصص ، الفرق بين المستقل وبين غير المستقل فلا يخصص ، حكاه ابن العربي وغيره ، مثل المستقل قصة عويمر في اللعان (١) مثاق غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام « لينقض الرطب اذا جف قلوا نعم قال فلا اذن » فقوله للقتلان اذن لا يستقل بنفسه فيتمين ضمه الى الكلام الأول بجملة ، وينصر التخصيص لا يباع الرطب بالنثر لانه ينقص اذا جف ، لان (اذن) التووين فيها موضوع للمعوض من الجملة او الجبل السابقة ، ومنه قوله تعالى « اذا زلزلت الارض زلزالها ، واخرجت الارض اثقالها ، وقال الانسان ماله ، يومئذ تحدث اخبارها » (٢) قوله يومئذ ، اي يوم هذه الجبل المتقدمة ، فالتووين ينل منها .

حجة التخصيص به : ان الكلام اثنا سبق لاجله فهو كالجواب له ، والجواب شأنه ان يكون مطابقا للسؤال ، ولا يزيد عليه ، فيخصص العموم به .

حجة عدم التخصيص : ان الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم ما زاد عليه ولا يتلفا وان سلمنا انه يجري مجرى الجواب ، والجواب اذا حصل فيه زيادة اعتبرت ، كما مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصوء من ماء البحر فقال « هو الطهور باؤه الحار ميتة » (٣) وحكمها ثابت مع طهورية الماء ولا تنافي في ذلك ، ولأنه لو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة بأسبابها وهو خلاف الإجماع ، لأن غالب عمومات الشريعة لها اسباب فيلزم تخصيص أكثر العمومات .

(١) عندما رأى على زوجته ما يريه فنزلت آية اللعان .

(٢) الآية من ١ الى ٤ سورة الزلزلة .

(٣) فزاد هنا حل الميتة .

قاعدة :- في تولي المخصص لابد ان يكون متفنياً للفنى المخصص وهو :
الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة ، واكثر الذين يفتون لا يظهرون
الفرق بينهما في الفتوى ، بل يفتون الناس فيهما سواء ، واذا جاء الجاني
وقال حلفت لا ليست ثوباً وثوبت الكتان فيقولون لا تجنب غيره ، وليس
كما قالوا بل يقولون اذا قال لا ليست ثوباً يقتضى حنثه باى ثوب كان ، ثم
النية بعد ذلك لها احوال : احدها ان يقول نويت جبلة الثياب فيقولون له
حنثت بكل ثوب باللفظ وبالنية المؤكدة له . وثانيها : ان يقول نويت بعمد
الثياب وهى الكتان وتركت غيرها لم اعرض له فيقول له تحتث بثياب الكتان
بمجرد اللفظ السلام من معارضة النية ، فان الصريح يقتضى ثبوت حكمه من
غير احتياج الى نية ، بدليل انه ، لو قال لم يكن لى نية البتة لا فى
العمد ولا فى الكل فانه يحنث باللفظ الصريح ولا يحتاج معه غيره . وثالثها :
ان يقول نويت اخراج غير الكتان من اليمن بان استحضرتة واخرجتة ، تنا
لا تحتث بغير الكتان لانك اثبت بالنية المخصصة فان هذه النية المخرجة منافية
لوجب اللفظ ، واللفظ يقتضى الاندراج ، واثبت نويت عدم الاندراج فحصل
التناقى بين هذه النية وبين اللفظ وهى مخصصة بخلاف التى قبلها ، انما
هى مؤكدة للبعض الذى خطر باليسال ، والبعض الآخر لم يخطر باليسال
فلم تخرجه النية موقع الحنث بالجميع .

فالواجب على المفتى ان لا يكفى بقول المستفتى اريدت الكتان ، بل
حتى يقول له هل اريدت اخراج غير الكتان من يمينك ماذا قال نعم فيحنث بانيته
بتخصيص حنثه بالكتان ، والا فلا ، فتبطل هذا الموضع فهو عزيز في تخصيصات
الجمهوريات في الفتوى وغيرها .

فان قلت : هو لو قال والله لا ليست ثوب الكتان لم يحنث بغير الكتان ،
ولم يخطر غير الكتان بباله ولا فناء بلفظه ، وكونه نوى الكتان وذهل
عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظي ، وقد اجمعوا على عدم تخفيفه على
هذا القيد اللفظي ، وكذلك هذه النية فانها مثله كما تقرر .

قلت السؤال حسن نوى ، غير ان الجواب عنه جبين جهل ؛ وهو

أن تقول المخفضات اللفظية المتصلة من الغلبة والشرط والصفة والإضافة العاطف لا تستقل بنفسها، وقاعدة العرب: إن ما لا يستقل بنفسه إذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل بنفسه غير مستقل، ولا يعتبر إلا المجموع المركب منها المستقل وما بعده ما لا يستقل، ليصير الجيوع كالكلبة الواحدة.

بجليل ما هو أشد الأشياء ضيقاً وهو الأقران عند الحكم، فلو قال له عسدى اللئيب الزريق أو الدراهم الزائفة لم يلزمه الحكم غير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعموم اللئيب ولا الدراهم، فغير الأقران بطريق الأولى، وما سره إلا ما تقدم من القاعدة اللفظية، فهذا هو شأن الصفة وغيرها مما لا يستقل، وأما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع، بل يعتبر ما نوى، فلان كلفت مؤكدة له لم تغير حكماً أو معارضة له تحدث النية، فلفرق البليان.

ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو إن اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها، فان الدلالات من خصائص الالفاظ والارادة محلولة لا دليل، وإذا تقرر هذا فالقيد يدل ببنهويه على عدم دخول غير الكنان في بيئته بطريق المفهوم ودلالة الالتزام، فتكون دلالة اللفظ التزاماً معارضة لظاهر العموم مطابقة، فلما حصل التعارض أمكن التخصيص بالمعارض الأخص، كما تقدم بتقريره، والنية إما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في تصده للكنان خاصة ودخوله من غيره.

فهذان جوليان مسحيان، وهذه المباحثة ينهم معنى قول العلماء إن المالم قد يستعمل في الخالص، فان معناه ارادة اخراج بعض منسباء عن محلولة اللفظ، وليس معناه ارادة بعضه بالحكم، فتابل ذلك لملفرق بينهما هو في غاية الظهور، وعند أكثر الفقهاء في غلبة الخفاء.

والضمير الخالص لا يخصص عموم ظاهره بقوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» (١) وهذا علم ثم قال ويعملن حتى يردن في

ذلك ، وهذا خاص بالرجعية ، نظراً للبعض منا خلافاً للشافعي والحنلي .

معناه بل يبقى لفظ المطلقات على ميومة ، لأنه جيع معرفة بالكلام .

ومذهب الراوي يخصص من ذلك والشافعي رضى الله عنها خلافاً لبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي .

هذه المسئلة متقولة هكذا على الإطلاق ، والذي امتدده أنه مخصص ، بما إذا كان الراوي صاحباً شافعي لاخذ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيقال أنه إذا خالف مذهبه ما يراه يدل ذلك منه على أنه اطلاع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرآن حالية تدل على تخصيص ذلك للمسلم ، وأنه عليه الصلاة والسلام أطلق العلم لأرادة الخلف وحده ، لذلك كان مذهبه مخالفاً لروايته ، أما إذا كان الراوي مالكا أو غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتنى ذلك منه ، ومذهبه ليس دليلاً حتى يخصص به كلام صاحب الشرع ، والتخصيص بغير دليل لا يجوز أجبافاً .

حجة التخصيص : ما تقدم فإن عدالته تنبئه من ترك بعض العموم إلا لاستند من قرآن صاحب الكلام ، فإذا ثبت القرآن ثبت التخصيص .

حجة عدم التخصيص : أن عموم كلام صاحب الشرع حجة ، والراوى لم يتركه إلا لاجتهاد ، ويجوز أن يكون أصلاً أم لا ، والأصل بقاء العموم على ميومة ، ولو كان كل اجتهد صحيحاً لكان قول كل مجتهد حجة وهو خلاف الإجماع .

ونكر بعض العموم لا يخصصه خلافاً لأبي ثور .

نكر بعض العموم كقوله تعالى « أن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » (١) فالإحسان بلام التعريف علم في جميع أنواع الإحسان ، فينتج فيه إيتاء ذى القربى ، فنكره بعده لئلا يخصصاً للأول بإيتاء ذى القربى ، بل احتسباً بهذا النوع من هذا العلم ، وعادة المصيرب

(١) ٩٠ النحل .

أنها إذا ما جئتم ببعض أنواع العلم خصصته بالذكر إيجاباً له من الجواز ،
 والتخصيص بذلك النوع ، فإذا نص عليه بنفى احتمال التخصيص فيه دون
 غيره فلا ينفي احتمال التخصيص فيه البتة ، وكذلك قوله تعالى « وينهى
 من الفحشاء والمنكر والبغى » (١) مع أن المنكر علم لظن التعريف فيه فهو
 بمعومه يشمل البغى (٢) فذكره بعد ذلك إنما هو الاستعارة لئلا يقتض
 المنكر وأهم أنواعه بالذكر ، فلا يتوهم تخصيص العلم بالتقدم بإخراجه
 منه ، وكذلك قوله تعالى « ولا تكتبهن وجبريل » (٣) ضمن جبريل اهتمامها
 به ، وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى « فيها ملكة وتخل
 ويرمان » (٤) وليس منه لأن ملكة مطلق لا موم فيه حتى يكون أولاً قد
 تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر ، بخلاف المثل السابقة عامة
 تناولت ما ذكر بعدها .

إذ علم هذا ما علم أنه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذا
 القاعدة فينبغي أن يتفطن لها فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن
 بيع ما لم يقبض ، وهو علم في جميع الميعاد ؛ ونهى عن بيع الطعام قبل
 قبضه ، والطعام بمعنى ذلك الموم ، فقال مالك — رحمه الله تعالى —
 لا يحرّم إلا بيع الطعام قبل قبضه ، قال جماعة من المالكية لأن الموم
 المتقدم مطلق وهذا مقيد ، والمطلق يحل على المقيد ، وهذا غلط ، بل هذا
 تخصيص العلم بذكر بعض أنواعه ، والصحيح أنه باطل كما تقدم ،
 والمطلق والمقيد ، إنما معناه أن يكون المطلق نهائية كلية يذكّر معها أو
 بعدها قيد نحو « متحرير رقية » (٥) وفي آية أخرى « متحرير رقية
 مؤمنة » (٦) فهذا هو المطلق والمقيد الذي يحل فيه المطلق على المقيد ؛ لأن
 المقيد زاد على الثابت أو لا بحلول المقيد ، أما إذا كان اللفظ عاماً بالمقيد

(١) ٩٠ البطل .

(٢) في الأصل : المنكر . وقد أصلحناها ليستقيم المعنى .

(٣) ٩٧ بالفترة .

(٤) ٦٨ الرحمن .

(٥) ٣ المجادلة .

(٦) ٩٢ النساء .

يكون منقضا ان اخرجنا ما عدا مثل القيد ، وفي المطلق لا يكون منقضا ،
لذلك كان الصحيح جعل المطلق على المقيد ، والصحيح عدم تخصيص
المعوم بنكر بعضه ، فهذا فرق عظيم ينبغي ان تلاحظه فهو نفيس في
الاصول والفروع .

وكونه مخاطبا لا يخصص العام ان كان خبرا ، وان كان اسما
جاءل جزاء قال الامام بتجسيه ان يكون مخصصا .

المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب ، مثل الخبر من دخل
داري فهو سارق السلطنة ، هل يقتضي ذلك انه اذا تدخل هو ان يكون
مخبرا عن نفسه انه سارق ؟ مثال الامر الذي هو جزاء قوله من تدخل
داري فاعطه درهمي ، فقول له اعطه ايلر وهو جواب الشرط ، ووجه الاحالة
فيه انه لا يلزم نفسه ولا يلزم لنفسه درهم من ماله ، ومن ذلك قول المرأة
زوجني من شئت ، فهل له ان يزوجه من نفسه لتبرأه في العنوم ،
او قال بع سلمتي من رايت فهل له شراؤها لانه راى نفسه ؟ بين العلماء
كذلك ، والصحيح انه يندرج في العنوم لانه مقول لغيره ، والاصل عدم
التخصيص .

ونكر العام في معرض المدح او الذم لا يخصص ، خلافا لبعض
الفقهاء .

مثاله ان يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره : انه لا يطلع
الظالمون ، (١) فهل يقتضي انه مخصوص بنكره او يكون عشيا
ويندرج اعميه المختصم ذكره فتدلجا اوليا ، وكذلك اذا ذكر الله تعالى فاعل
المعصية ثم يقول عقبه : ان الله مع الحسنين ، (٢) انه « كان للواهيين
غنورا » (٣) ونحو ذلك ، فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل اواب ،
او يخص بين تقدم ذكره ، خلاف .

حجة التخصيص به ان ذكر العام بعده يجرى مجرى الجواب عنه ،
والجواب ثلثه ان يكون مطالبا للسؤال من غير زيادة ، وكأنه قال مع
الحسنين الذين تقدم ذكرهم ، والاوليين الذين (٤) تقدم ذكرهم .

(٢) ٦٩ للمكتوبة .

(٤) في الاصل : الذي

(١) ٢١ الامام

(٣) ٢ الاسراء

حجة عدم التخصيص أن اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم ،
 فإن حكم الجريح ثابت بالعموم ، والأصل عدم التخصيص ميثاق اللفظ علما
 على حاله .

تبييه : قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : ليس من هذا الباب
 العلم المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقا ، كقوله تعالى « إن تكونوا
 صالحين فإنه كان للأوابين غفورا » (١) فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين
 الحاضرين ، وجلاهم لا يكون سببا للشفرة . إن تقدم من إلام قبلهم ، أو
 بآتي بعدهم ، فإن قواعد الشرع تبنى ذلك ، وإن سعى كل أحد لا يتمدها
 لغفران غيره . إلا أن يكون له فيه تسبب وهنا لا تسبب ، فلا يتعدى ،
 فيتعين أن يكون المراد فإنه كان للأوابين منكم غفورا ، فإن شرط الجزاء
 لا يترقب جزاؤه على غيره ، وهذه قاعدة لفوية وشرعية ، أما إذا لم يكن
 شرطا أمكن جريان الخلاف .

وعطف الخاص على العام لا يقتضى تخصيصه خلافا للحقيقة كقوله
 عليه الصلاة والسلام « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » فإن
 الثاني نخلص بالحري ، فيكون الأول كذلك عندهم .

القاعدة : أن الأدنى يقتل بالأعلى وبمساوية ، وهل يقتل الأعلى
 بالأدنى ؟ هو موضع الخلاف ؛ فقوله عليه الصلاة والسلام « لا يقتل مؤمن
 بكافر » عام في جميع الكفار فيقتل الذي فلا يقتل به المسلم إذا قطعه . وهذا
 منبئا خلافا للحنفية . قالوا أول الحديث لكم وآخره عليكم فإن ذا العهد
 يقتل بالذمي ، لأن الذمي أعلى منه لأن عقد الذمة يدوم للذرية ، والمعاهدة
 لا تدوم ، والأدنى يقتل بالأعلى ، فيقتل المعاهد بالذمي ، فيتعين أن الذي
 لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربي ، والقاعدة أن العطف يقتضى
 التسوية . والمطوف لا يقتل بالحري ، فيكون المطوف عليه لا يقتل
 بالحري عملا بالتسوية ، فيكون الكافر المذكور أول الحديث المراد به
 الحربي ، وهو ملحق عليه ، أنه النزاع في الذمي لمخل العالم المطوف عليه
 التخصيص بسبب عطف الخاص عليه .

والجواب عنه من أربعة أوجه : أحدها : أننا نمنع أن الواو عاطفة بل هي للاستئناف فلا يلزم التشريك . وثانيها : سلمناه لكن العطف يقتضى التشريك في أصل الحكم دون توابعه . قال النحاة فإذا قال مريت بزبيد ثانيا وعمره لا يلزم أن يكون مريت بمعنى أيضا قلنا بل في أصل المرور فقط ، كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها يقتضى العطف ههنا لأنه لا يقتل ، أننا نعين من يقتل به الآخر فلا ؛ لأن الذى يقتل به من توابع الحكم . وثالثها : لا نسلم أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا ذو عهد في عهده » معناه بحري بل معناه التنبيه على السببية فلان (١) . قد تقدم في باب الحروف تقديرا أنها تكون للسببية فيفسر معنى الكلام ولا يقتل ذو عهد بسبب المعاهدة ، فيفيدنا ذلك أن المعاهدة سبب يوجب المعصية ، وليس المراد أنه يقتض منة ولا غير ذلك . ورابعها : أن معناه نفى الوهم عين معتقد أن عقد المعاهدة كمقد الخبة يدوم ؛ ففيه عليه السلام أن اثر ذلك العهد أننا هو في ذلك الزمان خاصة لا يتمدها لما بعده وتكون (٢) على هذا للطرفية ، وهو الغالب عليها .

وتعقيب العلم بالاستثناء لو صفة حكم لا يتلقى إلا في البعض لا يخصمه عند القاضي عبد الجبار ، وقيل يخصمه وقيل بالوقف ، واختاره الإمام ، فالاستثناء كقوله تعالى « لا جناح عليكم أن طلقتم النساء » إلى قوله « إلا أن يجهن » (١) فإنه خاص بالمرشيدات ، والصفة كقوله تعالى « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء » إلى قوله « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » (٢) أى الرغبة في الترجمة ، والحكم كقوله تعالى « والمطقات يتريصن بأنفسهن » إلى قوله تعالى « ويعرفنهن لحق بorden » (٣) فإنه خاص بالترجميات ، فتلقى العمومات على عمومها ، وتختص هذه الأمور بين يصلح له . ولنا في سائر صور النزاع أن الأصل بقا العموم على عمومها فبها يمكن ذلك لا يستدل منه تغليب الأصل .

(١) ٢٣٦ — ٢٣٧ البقرة .

(٢) ١ الملاق .

(٣) ٢٤٨ البقرة .

حجة التخصيص :- ان الأصل الاتحاد في الضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المأخوذ من شيء كان ، وليس يحصل الاتحاد الا اذا اعتقدنا ان المواد بالنسابق ما يمتنع لذلك الحكم اللاحق ، ومضى كان ذلك لسزم التخصيص جزئنا .

حجة الوقت تعارض الأدلة ، وانما جطنا الرغبة في الرجعة محبة ، وذلك لانها امر ظاهري وحالة من الحوال النفوس ، والحكم الشرعي قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق ، فهي بعيدة صفة ، وانما تكون الزوج أولى بالرجعة ، ذلك حكم شرعي يرجع الى الاباحة ، والحرثيم على غيره . ان ينفعه من ذلك ، وهذه احكام شرعية ، بفنلاف الرغبة ، فلذلك اختلفت المثل .

الفصل الخامس

فيما يجوز التخصيص اليه

ويجوز عندنا للواحد ، هذا انطلاق القاضي عبد الوهاب ، ولما الايمان فحكى اجماع اهل السنة على ذلك في (من) و (ما) ونحوها قال : وقال ، المقال : ويجب ابقاء اقل الجمع في الجموع المعرفة ، وقيل يجوز الى الواحد فيها . وقال ابو الحسين البصري لابد من الكثرة في الكل الا اذا استعمله الواحد اعظم نفسه .

اما (من) و (ما) فلفظها مفرد ، ولذلك يجوز ان يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى «من يعمل مثقال ذرة خيرا يره » (١) . ومن يعيش

(١) الزلزلة .

من ذكر الرحمن نقض له شيطقا « (١) » والسما وما بناها « (٢) »
 « ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم » (٣) فلذلك حسن أن
 يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص اليه ويكاملهما الجمع المعرف كلفظ
 الشركين ، فإن المحافظة على صيغة الجمع تمنع من إرادة الواحد
 والتخصيص اليه ، وحجة الجواز إلى الواحد في الجمع أيضا أن الجمع
 قد يطلق ويراد به الواحد كما في قوله تعالى « الذين قال لهم الناس أن
 الناس قد جمعوا لكم » (٤) قول الجائع أبو مسكين وهو المراد بالناس ،
 وكذلك في قوله تعالى « أم يصنون الناس على ما آتاهم الله من فضله » (٥)
 قيل المحضود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس .

واضح أبو الحسين أن البيت إذا كان مكن من الرمان وقتل أكلت ما
 في البيت من الرمان وأراد واحدة أن ذلك يقبح ، فحينئذ لابد من كثرة تحسين
 إطلاق الموم لأجلها ، والأدب . وقد نص إمام الحرمين وغيره ، على
 استحباب تخصيص الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام « أيتها امرأة
 تكعت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » بالكسبة أو
 بالآمة وأن هذا التخصيص في غلبة البعد ، ولا يجوز لغة ، مع أن نوع
 الكسبة أو الآمة امرأته في مقابلة ، فكيف إذا لم يبق إلا فرد واحد مكن
 لنفسه بالصح .

وأما المعظم نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وزن أبو بكر
 بالآمة ، فرجح ، ووزن عمر بالآمة فرجح رضى الله عنهما — فكيف بالأنبياء
 عليهم الصلاة والسلام فكيف بمسود المرسلين صلى الله عليه وسلم .

(١) الخريف .

(٢) الإيهام .

(٣) ٢ ، ٤ الكفرون .

(٤) ١٧٣ آل عمران .

(٥) ٥٤ التيسير .

الفصل التاسع

في شكه بعد التخصيص

لنا وللشأنية والحقيقة في كونه بعد التخصيص حقيقة أو مجازاً قولان ، واختار الأمام وأبو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقريضة مستقلة عقلية أو سببية ، فيكون مجازاً ، وبين تخصيصه بالتفصيل كالتشريط والاستثناء والصفة ، فيكون حقيقة .

الحق أنه مجاز لأنه وضع للعموم واستعمل في الخصوص ، فقد استعمل في غير موضوعة ، واللفظ المستعمل في غير موضوعة مجاز إجماعاً .

حجة كونه حقيقة أن لفظ المشترك إذا أريد به الحريون فقط ، والحريون مشتركون قطعاً ، فيكون اللفظ مستعملاً في موضوعة فيكون حقيقة .

جوابه : أن الحريين مشتركون ، غير أن صيغة العموم لم توضح لفهوم مشتركين ، بل وضعت للكلية التي هي كل فرد فرد ، وبصيت لا يبقى فرد ، وهذه الكلية لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازاً .

حجة التريق . أن القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها ، فإن الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل . وقاعدة العرب أن اللفظ المستقل إذا تعقبه ما لا يستقل بنفسه ضمير به اللفظ المستقل كلفظة واحدة ، ولا يفتون للأول حكماً إلا به فيكون المجرع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص ، حتى قال القنبي وجامعة أن الثانية لها عبارتان (١) ثمانية ، وعشرة إلا اثنين ، وتقول الحنفية الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثانية ومرادهم ما ذكرناه ، ولما التخصيص المتصل كنهية عليه الصلاة والسلام من مثل النسوان والصبيان بعد الأمر بقتل المخركين ، وأنه

(١) في الأصل : لها عبارتان .

عليه الصلاة والسلام من بيع الضرر ، بعد قوله تعالى « وأحل الله البيع » (١) فهذا لأجل استقلاله يستحيل جملة مع الأصل كلاما واحدا ، فيتمتع أن اللفظ الأول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازا .

وجوابه : أن جملا غير المستقل مع الأصل كلاما واحدا غير صحيح ، فإن (إلا) للخارج إجماعا واشتقاقه من الفتي وهو فرع وجود شيء يرجع وينتسب عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله ، بل الحق أنه كلام أخرج منه كلام . نعم معنى الكلام الأول لا يستقر حتى يتممه السكوت ، وعدم استقراري حكم الأول لا يصير جزء كلام ، ثم إن هذا إذا سلم يتأتى في المخصص اللفظي المتصل وهو لا يتأتى في المخصص العقلي ؛ فلأن المعنى مستقل .

وهو حجة عند الجميع إلا عيسى بن أبان وأبا ثور ، ومخصص الكرخي التمسك به إذا خصص بالمتصل ، وقال الإمام فخر الدين إن المخصص تخصيصا إجماعيا نحو قوله هذا العام مخصص فليس بحجة ، وما أتت به مخالف في هذا التخصيص .

لأنه وضع للاستفراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل أفراد ، وليس البعض شرطا في البعض ، والأكزام الدور ، فيبقى حجة في الباقي بعد التخصيص .

كونه حجة هو الصحيح ، وقد قيل لنا من عام إلا وقد خص إلا قوله : تعالى « والله بكل شيء عليم » وروى ذلك عن ابن عباس ، وحيث لا يبقى حجة في جنوع عوالم الكتاب والسنة ، وفلك تعطيل للاستقلال .

حجة عيسى بن أبان أن حقيقة اللفظ هي الاستفراق وهو غير مراد ، وإذا جريحت الحقيقة عن الإرادة لم يتمم مجاز يحمل اللفظ عليه ، إذ ليس البعض أولى من البعض ، فيتمم الإجمال ، تسقط الاستقلال .

جوابه : هذا انما يصح اذا كان المجاز اجنبيا عن الحقيقة كالاسد اذا لم تكن الحقيقة فيه مراده ، وليس بمعنى التشبيحان أولى من بمعنى فيتمين الاجمال ، ائله المجاز في العلم المخصوص فتمتمين لانه ليس اجنبيا بل محل التجوز ما بقى بعد التخصيص فلا اجمال .

واما مستند الكرخى في التفضيل ، فهو بقاء منه على أن المخصص المنصل يصير مع الأصل حقيقة فيها بقى ، والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الأصل ، فتمتمين المجاز والاجمال .

وجوابه ما تقدم .

واما تفصيل الامام فخر الدين فليس تفصيلا في التحقيق بل راجع الى القول بأنه حجة ، فان الله تعالى اذا قال « اقتلوا المشركين » ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا ائمينها لكم ، فلا شك انما يتوقف عن القتل فطلما حثهم تعلم الواجب قتله من الحرم قتله ، وهذا لا يتصور فيه الخلاف ، بل هذا تفرغ على أنه بعد التخصيص حجة الا أن يكون التخصيص اجاليا .

وتولى ليس البعض شرطا في البعض هذه حجة الامام في الحصول ، وبسطها أن ثبوت الحكم في البعض الباقى بمسد التخصيص اما أن يتوقف على ثبوته في البعض المخرج او لا يتوقف ، فان لم يتوقف كان حجة فيما بقى ، فان عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر ، وان كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفا على ثبوته في ذلك البعض فكما أن يكون ثبوته في ذلك البعض ايضا متوقفا على ثبوته في هذا البعض او لا ، فان حصل التوقف من الطرفين لزم الدور ، وان حصل من احد الطرفين دون الآخر لزم الترجيع من غير مرجع وهو محسأل .

فيتمين أن الحق في هذا التقسيم أن ثبوت الحكم في هذا البعض الباقى غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض ، وهيئذ يكون حجة . وهو المطلوب .

وهذه الحجة ضعيفة بسبب اننا نخاف التوقف من العلويين

قوله - يلزم الدور -

فلما : لا ينلم وذلك أن التوقف تمسكنا : توقف معي وتوهم ، يسبقني ،
والدور في الثاني دون الأول ، فإن الإنسان إذا قال لغيره لا أخرج من هذا
البيت حتى تخرج معي . وقال الآخر له : وأنا لا أخرج من هذا البيت على
تخرج أنت معي ، خرجا معاً وصحفا معا فيما التزماء ، ولا دور ولا محال ،
أما إذا قال لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلي ، وقال الآخر
وأنا لا أخرج حتى تخرج أنت قبلي ، فالتزما إذا صح في ذلك استحصال خروج
واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما : على خروج الآخر
توقفاً سبقياً ، فعلمنا أن الدور إنما يلزم من التوقف السبقى دون التوقف
المعنى - والتوقف في الموموم بين بعضيه على وجه المبينة دون السبقية
فلا دور .

فالحق حينئذ أن نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الأفراد على
وجه واحد ونسبة واحدة ، والأصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض
عن الإرادة ويكون اللفظ حجة البلى ، فهذه طريقة حسنة وسائلة من
المشروع .

والقياس على الصورة المخصوصة إذا علمت جالز عند القاضي اسماعيل
منا ، وجهاة من الفقهاء .

إذا خرجت صورة من الموموم بخصص كما خرج بيع البر بمثلها من
قوله تعالى « وأحل الله البيع » (١) فهل يجوز قياس الأرض عليها بجعل القوت
أو الطعم ؟ خلاف .

حجة المنع أن الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم . فلو تمسكنا
عليها انقضت ذلك إلى تكثير مخالفة الأصل وكثرة التخصيص ، وهو غير
جائز .

حجة الجواز أن قواعد الجرائع مراعاة الحكم والمصالح ، فلما

(١) ٢٧٥ البقرة .

استثنى الشارع صورة يحكمه ثم وجد صورة أخرى تشتركها في تلك الحكمة
وجيب ثم ، ذلك الحكم ، فيها تكثرا للحكم والمصالح ، وهذا مراعاته
أولى من مراعاة التخصيص ؛ فان إبقاء العموم على عمومه اعتبار لغوى ،
ومراعاة المصالح اعتبار شرعى ، والشرعى مقدم على اللغة .

الفصل السابع

في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء

ان التخصيص لا يكون الا فيها يتناولوه اللفظ بخلاف النسخ ، ولا يكون
الا قبل العمل بخلاف النسخ ، فانه يجوز قبل العمل وبعبده ، ويجوز نسخ
شرعية أخرى ولا يجوز تخصيصها بها .

والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد
ولا يثبت بالقرينة الكلية ولا يجوز تأخيرها بخلاف التخصيص . وقال الامام
والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الإخراج ، فالتخصيص والاستثناء
إخراج الأشخاص والنسخ لإخراج الأثران .

كون التخصيص لا يكون الا فيما يتناولوه اللفظ ، اصطلاح ومهارة ،
لا معنى من المعاني . فان القرائن لو غيرها اذا دلت على ثبوت حكم لمعدة
صور ، فاذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كالخراج صور من صورة
تناولها صيغ العموم ، غير انه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ، ويختل النسخ
فيما يتناولوه اللفظ او ثبت بالقرائن او الفعل او الأثر ، ولا يكون التخصيص
الا قبل العمل ، لان التخصيص بين المراد ، فاذا عمل به صار الجميع
مرادا ، فلا يبقى الإخراج بعد ذلك الا نسخا وإبطالا لما هو مراد ،
والتخصيص هو إخراج غير المراد عن المراد ، وبعد العمل بالجميع يتمسك
ذلك ، ويجوز النسخ أيضا قبل العمل اذا علم ان محلول اللفظ مراد .

ولما نسخ شرعية بشرعية فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ،

ولا في العقائد الدينية " بل في بعض المروء ، مع جوارحه في الجميع مثلا ،
غير أنه لم يقع ، وأذا قيل أن شريعتنا نسخة لجميع الشرائع ؛ نعمناه في
بعض المروء خاصة ، فالشريعة النافذة هي المتأخرة .

وأما تخصيص شريعة بشرعية فيمتنع . إما السابقة باللاحقة فلأن
التخصيص بيان وتلخيص البيان من وقت الحاشية لا يجوز ، فلو خصصت
المتأخرة المتقدمة لتلخص البيان من وقت الحاشية ، وإما تخصيص المتأخرة
بالمقدمة فلأن عادة الله أن لا ينزل على قوم ولا يطلبهم إلا بما يتعلق بهم
خاصة ، فلو نزل في المتقدمة ما يكون بياناً وتخصيصاً للمتأخرة بما لا يتعلق
بهم ، وهذا كله عادة ربانية لا وجوبه على .

وأما الاستثناء فهو مع اللفظ المشتق منه كاللفظة الواحدة الدالة على
معنى واحد وهو ما بقى . قال القائل أبو بكر : فالمخسة لها عسارتان :
خمسة ، وعشرة الا خمسة . وأعلم أن تطليهم ذلك بأن الاستثناء غير مستقل
بنفسه يلزم أن يكون التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك ، ولم ينكروه
إلا في الاستثناء ، وهنا فرق آخر يخص الاستثناء وهو أنه يخرج من العدد
فنقول له عشرة الا اثنين ، وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه ، ولذلك لا يقيم
بالقرينة الحالية ، فإنه لو قال له عشرة الا اثنين وحلت القرينة على أنه أراد
خمسة ، لزم أن يكون لفظ العشرة قد استعمل مجازاً في الخمسة ، وذلك
القرينة هي دليل المجاز ، وذلك ممتنع ؛ لأن المجاز لا يجوز في لفظ العدد ،
والتخصيص يجوز بالقرينة ، لأن التخصيص مجاز ، والمجاز يدخل في
العمولت أجماعاً ، ولا يجوز أن يتلخص الاستثناء ، فلا يقول له عشرة وبعد
يوم يقول الا اثنين ، لأنه فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه ، وما لا يستقل
بنفسه لا ينفرد بالنطق ، وكذلك الشرط والغاية والصفة .

وأما التخصيص بالتخصيص المتصل فلا يمكن جملة مع العلم المخصوص
لفظاً واحداً ؛ لاستقلال كل واحد منهما بنفسه . والصواب أن نقول الإخراج
جنس للثلاثة : التخصيص والنسخ والاستثناء ، فإن الشيء لا يكون جنساً
لنفسه ، فإذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم أن يكون التخصيص جنساً

لنفسه وهو محال . وقولنا التخصيص والاستثناء إخراج للانعكاس ، والنسخ إخراج للأزمان ليس على إطلاقه ، بل قد يكون التخصيص في الأزمان والاستثناء إيلها ، فنقول ما رأيته طول الدهر أو في جميع الأيام ومرادك مترك خافية . ونسقتني إياها فنقول الإيوع الجمعة مثلا ، وهذا بحسب ما يقع فيه العموم ، فإن وقع في الأزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ، وقد يقع النسخ ولا إخراج زمان كنسخ النعطة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يتبل الإخراج لأن الإخراج من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كإبراهيم يذبح إسحق (١) عليه الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الأزمنة وبقي بعضها ، بل بطل المأمور به بالكفاية ، لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد للعشرة ثبت في بعض الأزمنة ، وخرج المستقبل بعدها بالنسخ .

الباب السابع

في أقل الجمع

قال القاضي أبو بكر رحمه الله مذهب مالك أن أقل الجمع اثنان وواقفه القاضي أبو بكر على ذلك والاستاذ أبو اسحق وعبد الملك بن الساجسون من أصحابه ، وعند الشافعي وأبي حنيفة رجبها الله ثلاثة وهكذا عبد الوهاب عن مالك ، وعندى أن محل النزاع مشكل لأنه إن كان الخلاف في صيغة الجمع التي هي الجمع والمجم والعين لم يمكن أثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ، وإن كان في غيرها من صيغ الجمع فهي على قسمين ، جميع ملة وهو جمع السلامة مذكرا أو مؤنثا ومن جمع التكسير القلة ما في قول الشاعر :

بأقل وأعمال وأقطة وفعلة يعرف الأثنى من الصنعد

وجمع كثرة (١) وهو ما عدا ذلك فجمعوى القلة المعشرة فيما دون ذلك وجمعوى الكثرة للأحد عشر فكثر ، وهذا هو نقل العلماء ، ثم قد يستعار كل واحد منهما الآخر مجازا ، والخلاف في هذه المسئلة أنها هو في الحقيقة اللغوية ، فإن كان الخلاف في جمعوى الكثرة فاعلها أحد عشر فلا معنى للقول بالاثنتين والثلاثة وإن كان في جمعوى القلة فهو يستقيم ، لكنهم لما أثبتوا الأحكام والاستدلال في جمعوى الكثرة علموا أنهم غير مقتصرين عليها وإن محل الخلاف ما هو أعم منها لا هي .

مثال جمع السلامة ما جمع بالواو والذون أو الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين ، أو بالالف والياء وهو المؤنث ، نحو مسلمت وعرفت ، ومشكل

(١) جمع بعضهم جمعوى الكثرة شعرا قبل .

مرضى القلوب والجار غير	في السفن الشهب البقاء صور
طباع تخبان لأجل الدابة	قلبانهم للاشتياق فعلة
جموعهم في الصبيح والحشر انتهى	والعقلاء شرد . . وتكثروا

أفعال الفليس ، ومثال أفعال أجمال وأحمال ومثال أفعلة أرغفة ، وفعله نحو صبية وغفلة ، فهذه هي جموع القلة إذا كانت مذكرة يكون للمثمرة فدونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف ، وإن كانت معرفة صارت إما لا يتناهى وهو العموم ، ولا يبقى لمساها أقل ولا أكثر ، بل رتبة واحدة وهي المصوم بخلاف المنكر ، فإن مسماه ، وهو كونه جعبا متفرعا بين مراتب مختلفة ، وكل تلك المراتب يصدق عليها أنها جمع فالف رجل جمع ، ورجل وثلاثة جمع .

قال صاحب الفصل قد يستعمل لفظ الجمع الموضوع للقلة للكثرة ، والموضوع للكثرة للقلة ، وقوله قد يستعمل كل واحد منهما للأخر يدل على أنه ليس موضوعا له فإن المستعمل مجاز أجمالا وكذلك قال ابن الأثير قد يستعمل كل واحد منهما للأخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع ، فليدلوه للعلاقة الصحيحة للمجاز دليل المجاز ، وكذلك قال غيرهما .

واستشكل جملة من المفسرين والنحاة قوله تعالى « ثلاثة قروء » (١) فقالوا ثلاثة دون المثرة ، فكان المنطبق عليها اقراء الذي هو أفعال لأنه من صيغ جموع القلة أما قروء [الذي على وزن (٦)] فعول فهو من جموع الكثرة فلم يهر به من الثلاثة ، مع إمكان التعبير بما ينطبق ، على الثلاثة ، وهذا كله يقتضى أن جمع الكثرة لم يتناول ما دون المثرة إلا مجازا ولا يقلوله حقيقة ، ويشكل جعل أقل مساه ثلاثة بل أحد عشر ، وهذا موضع مسهب وأجلب عنه بعض الفضلاء .

قال : الجواب عنه أن الكلام في هذه المسئلة إنما هو في الحقيقة العربية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة ، لذلك أطلقت الفعيا في القسمين .

وهو جواب لا يصح لأن بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الأمر للوجوب ، والأمر للتكرار ، والصيغة للعموم ، والأمر للنفور ، والنهي للتحريم ، وغير ذلك من المباحث إنما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهية في أصول الفقه ، حتى إذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة .

ولتقينا : إذا سلم له أن بحثهم في الحقيقة العربية فلم لا ذكروا اللغوية ، وكيف يليق أن يحتج عليهم أنهم تركوا المهم أبدا ولم يذكروا إلا غير المهم ١٢ .

(١) ٢٢٨ البقرة .

(٢) ساقطة من النسخ ، وأثبتناها لينتظم المعنى .

وقالتها : أن الكلام لو كان في الحقيقة العربية لكان استدلالهم بالعربية ،
 وكثرتا يقولون : لأن أهل العرب يقولون ، وهم لا يقولون ذلك ، بل يقولون
 في استدلالهم : عرفت العرب بين ضمير المفرد وضمير التثنية وضمير الجمع
 فقالوا اضرب ضربا ضروبا ، وقالوا رجالا ورجالا ، ففرقوا بين التثنية
 والجمع ، ويستدلون بأيت الكتاب العزيز ، وذلك كله يقتضى أنهم لا يريدون
 العرب ، فإن من ادعى العرب غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن ، فإنه
 لم يزل بالعرب بل باللغة ، وهذا واضح وحينئذ يتعين أنهم يريدون الحقيقة
 اللغوية وهي مشكلة كما تقدم .

بل الذى تقتضيه القواعد أن يقولوا أهل مسمى الجمع المنكر من جموع
 الغلة الثمان أو ثلاثة وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر ، هذا متجه لا خلاف
 فيه . أما التسميم فيشكل جدا .

ويقتضى القواعد أن القاتل إذا قاتل الله على صوم شهر ، أن يلزمه أحد
 عشر شهرا لأنه جمع كثرة ، أو صوم أيام أن يلزمه ثلاثة لأنه جمع قلة ، أو
 قال على له دراهم أو دينار أن يلزمه أحد عشر لأنه جمع كثرة ، وتتقيد
 المتباين وأنفسية الحكم على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد نسخ مرفى
 أو شرعى . فهذا وجه الاشكال .

وأما الآن أجرى على علمهم في المجاز فاقول حجة القول بالثلاثة
 ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميرا وظاهرا والأصل في
 الاستعمال الحقيقة ولأنه المتبادر لفهم مرعا فوجب أن يكون لغة كذلك ، لأن
 الأصل عدم النقل والتغيير ، فمن قال على دراهم لا يفهم السليم إلا ثلاثة
 فكثير ، حجة الاثنين قوله تعالى « وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » (١) ما أطلق
 ضمير الجمع الذى هو الواو على الطائفتين وهو تثنية . وقوله تعالى
 « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث إذ نعشت فيه غنم ألقوم وكنا لحكمهم
 شاهدين » (٢) فقلوه لحكمهم ضمير جمع عقد على داود وسليمان عليهما
 الصلاة والسلام ، يدل على أن الاثنين يصدق عليهما الجمع . وقوله تعالى
 « وهل لك نيا بالخضم إذ تسوروا المحراب » إلى قوله « أن هذا أخى لى
 تسع وتسعون نجدة » (٣) فقلوه أن هذا أخى يقتضى أنها كانا اثنين ومع ذلك

(١) الحجرات .

(٢) الأنبياء .

(٣) ٢١ - ٢٣ (ص) .

يقال تعالى « اذ تسوزوا الخزائب » وهو فسر جمع جمع وكذلك قوله تعالى
« تَأْتُوا لَا تَخَفْ » (٢١) يدل على ان الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع .

والجواب عن الاول ان الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة ،
لهذا ، عائد عليه ضمير الواو .

وقوله تعالى « لمحكم » عائد على التحكين والمحكوم له والمحكوم عليه
مهم أربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فاضيف للجمع (٢) .

وعن الثالث ان الخصم في اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول
العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم ، كما تقول رجل ضيف ورجلان
ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واجده على الجمع أطلق تثنيته على
الجمع كما تقدم في التثنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان
مما فوقهما جماعة » فسمى الاثنان جماعة ويان معنى الجمع حاصل في الاثنان
موجب صدق الجمع عليهما .

والجواب عن الاول ان معناه فضيلة الجماعة تحصل للاثنين فالمسار
الحكيم ألشزمي لا اللغوي فانه عليه الصلاة والسلام انما بعث لبيسان
الشرقيات .

ومن الثاني ان معنى الضم والاجتماع صادق على التثنية والاثنين ايضاً
انما الكلام في اللفظ المجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة أم لا فليكن أحدهما
من الآخر .

فائدة : على ما تقدم من لفظ جمع القلة والكثرة يكون مسايط جميع
القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فلكثر : أو الثلاثة فأكثر على الخلاف بقييد
كونه لا يتمدى العشرة فهو موضوع للعدد المشترك بين هذه الالتراب الجاصلة
من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للأحد عشر فأكثر من
غير حصر ، فهو للعدد المشترك بين هذه الالتراب التي لا نهائية لها بقييد
كونها لا تنقص عن الأحد عشر فمساها غير مجصور " بخلاف مسمى جوع
للسلة .

فائدة : معنى قول العلماء لكل الجمع اثنان أو ثلاثة ، معناه ان مسمى
الجمع مشترك فيه (٢) بين رتبة كثيرة وأقل مرتبة يصدق فيها المسمى . هي
الاثنان غير مسمى للكلام أقل مراتب مسمى الجمع اثنان أو ثلاثة .

(١) ٢٢ (ص) .

(٢) وهذا هو الجواب عن الثاني فتأمل .

(٣) في نسخة سقطت لفظة (منه) .

البَابُ الثَامِنُ

فِي الاستثناء

وفيهِ ثلاثة فصول

الفصل الأول

في حده

وهو عبارة عن اخراج بعض ما دل للفظ عليه ذاتا كان أو معدا أو ما لم يدل عليه ، وهو إما على محل المخلول أو أمر علم بلفظ إلا ، أو ما يقوم مقامها ، كالذات نحو رأيت زيداً إلا يده ، والمعد إما مثلاً نحو له عندي عشرة إلا اثنين ، أو غير مثلاً نحو اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، ومحل المخلول نحو امتنع رغبة إلا الكفر ، وصل إلا عند الزوال .

إن قلنا إن الأمر ليس للتكرار ، فإن الرتبة أمر مشترك علم يتقبل أن يعين في محال كثيرة من الأشخاص ، فإن كل شخص هو محل لأوجه ، وكذلك الفعل حقيقة كلية تقبل الوقوع في أي زمان كان ، والزمان محل الأفعال والأشخاص محل الحقائق . والأمر العام نحو قوله تعالى « لا تخشوني » إلا أن يحاط بكم « (١) أي لتثنى به في كل حالة من الحالات إلا في حالة الإحاطة بكم ، فالحالة أمر علم لم يدل عليها اللفظ وكذلك محال المخلول ليست مدلوله اللفظ فإن فرعت على أن الاستثناء المنقطع مجاز فقد كمل الحد ، قلنا أمداً بعد الحقيقة ، وإن قلت هو حقيقة ربت بعد قولك أو أمر علم أو ما يعرض في نفس المتكلم فتكون لو للتوزيع ، كذلك قلت أي شيء وقع علي وجه من هذه الوجوه فهو استثناء .

وقولى او ما يقوم مقامها لا يصح بسبب ان الذى يقوم مقامها انما يعرفه من يعرف الاستثناء ، فقد عرفنا الاستثناء بما لا يعرف الا بعد معرفته وهو دور ، ثم نقول الصفة والشرط والبنائية يقوم مقام (الا) فى الاخراج وليست استثناء انما ، وهذا الحد فكه الاتهام اعنى هذا القيد على هذه الصورة من الاشكال ، بل ينبغي ان يقال فى حده هو ما لا يدخل فى الكلام الا لاجراخ بعضه او بعض احواله او متعلقاته ، مع ذكر لفظ المخرج ، ولا يستقل بنفسه .

فقولنا لاجراخ بعضه احترازا من النسخ ، فانه قد يبطل الكل ، وقولنا او بعض متعلقاته يريد ما يجوز استثنائه مما لم يدل اللفظ عليه ، وهى ثمانية ، سياتى - ان شاء الله تعالى - ببيانها .

وقولى مع ذكر لفظ المخرج احترازا من الصفة والبنائية والشرط ، فبان الخارج بسببها لم يذكر لفظه نحو : ائتوا المشركين ان صاروا ، خرج اهل الذمة ولم يذكر لفظهم ، وحتى يذكروا الحاربة ، خرج اهل الذمة ولم يذكروا ، او المصارين ، خرج بالصفة الذمة ولم يذكروا ، بخلاف قولنا الا اهل الذمة ، المستثنى المخرج مذكور بلفظه .

وقولى لا يستقل بنفسه احترازا من قولنا ائتوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فانه ليس استثناء لكونه جملة مستقلة بنفسها ، وكذلك قولنا ثم زيد لا عمرو ، واخرجنا عمرا مما نحل فيه زيد ، ولكن ليس بعض زيد ولا من متعلقاته ، وحيث ينطبق الحد على الاستثناء .

ملحظة : ادواته احد عشر (الا) ومن ام اليب ، وغير وليس ولا يكون وحاشا وخلا ومما ومسمى (بكسر السين) وسوى (بضم السين) وما عداها مما خلا ولا سيما على خلافها فيها .

الفصل الثاني

في أنفسه

وهو ينقسم إلى الإثبات والنفي والمقتطع وضبطها بشكل
ينبغي أن تتلوه ، فإن كثيرا من الفضلاء يعتقد أن المقتطع هو الاستثناء من
غير الجنس ، وليس كذلك ، فإن قوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت إلا
الموت الأولى » (١) منقطع على الأصح ، مع أن المحكوم عليه بعد ألا هو
بعض المحكوم عليه أولا ومن جنسه « لو كذلك قوله تعالى « لا تكلوا أموالكم
بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة » (٢) منقطع مع أن المحكوم عليه بعد ألا هو
معن الأموال التي يحكم عليها قبل ألا بل ينبغي أن تعلم أن الفصل عبارة عن
أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولا بنقيض ما حكمت به أولا فيبقى الخدم
قيد من هذين القيدين كان منقطعا ، فيكون المقتطع هو أن تحكم على غير
جنس ما حكمت عليه أولا بغير نقيض ما حكمت به أولا ، وعلى هذا يكون
الاستثناء في الآيتين منقطعا للحكم فيها بغير النقيض ، فإن نقيض لا يذوقون
غيرها الموت ، يذوقون فيها الموت ، ولم يخبركم به ، بل بالذوق في الدنيا ،
ونقيض لا تكلوا أموالكم بينكم بالباطل كقولها بالباطل ، ولم يحكم به ، وعلى
هذا الضبط يخرج جميع لقوال العلماء في الكتاب والسنة ولسان العرب .

يكون الاستثناء المتصل مركبا من قيدين ، الاستثناء من الجنس والحكم
بالنقيض ، والمنقطع تنقيض ذلك المركب ، تاي قيد ائتمد حمل تنقيض ذلك
المركب فحصل المنقطع ، ويكون الانقطاع فسيون : نارة يحصل بسبب الحكم

(١) ٥٦ الحنبل .

(٢) ٢٩ التيسار .

على غير الجنس ، نحو رأيت اخوك الا ثوبا ، وطرة بسبب الحكم بشر
التقيض ، نحو رأيت اخوك الا زينا لم يسلف .

وقولى « لا يذوقون فيها الموت » منقطع على الأصح ، اريد ان اصل
الذوق هو ادراك الطعم خاصة ، وهو في مجرى العادة باللسان ، ثم
استعمل مجازا في ادراك ما قاله بالذائق ، نحو ذاق الفقر وذاق الفنى وذاق
الولاية ، فهذا مجاز ، فاذا لاحظناه وهم لا يدركون الموت الاولى قائمة بهم في
الجنة ، بل كل ذلك في الدنيا ، فمعين الانقطاع :

ولما ان نتجاوز بلفظ الذوق الى اصل الادراك الذى هو الشعور والعلم ،
ويصير معنى الكلام لا يعلمون فيها الموت الا للموت الاولى فانهم يعلمونها في
الجنة ، فيصير الاستثناء متصلا به والعلم حاصل لهم في الجنة فانهم ماتوا في
الدنيا ، وهذا مجاز ، والاول ايضا مجاز ، لان الموت ليس من ذوات
الطعم ، لكن الاول اقرب الى الحقيقة ، لان القيام حاصل في الطعم ، وفي
الموت حالة حصوله ، ففى وصف القيام خصوص اوجب قرب الاول للحقيقة
وبعد الثاني ، والملاحظة في الآيتين التعبير بالأخص من الأعم ، فان ادراك
الطعم هو ادراك مع خصوص كون المدرك طعما وقيل بالذائق ، فان أحد
الخصوصين في المجاز الاول والخصوصان يتكفلان في المجاز معا في المجاز
الثانى فلذلك كلن أبعد .

ملحظة : قال الله تعالى في الآية الأخرى : « قالوا ربنا ألبنا اثنين وإحيينا
اثنين » (١) وذلك يقتضى انهم ماتوا موتتين ، وهذه الآية تقتضى انهم ماتوا
مرة واحدة ، فكيف الجمع بينهما .

الجواب : ان هذه الآية يمكن حملها على الأرواح ، وهى لا تموت الا مرة
واحدة عند الصفة الاولى ، لقوله تعالى « نصعق من فى السنوات ومن فى
الأرض الا من شاء الله » (٢) قيل المبيتنى أزواج الشهداء « وقيل أزواج
الأنبياء ، وقيل طائفة من الملائكة ، والموتان للجسد . قال المفسرون :

الإنسان قبل أن يفسد نفيسا. كان مقفلا بجسد أقيّة، فهو يحفظ جسمه حية ، وإذا انفصل منها مات ، ثم يتفك فيه الروح وهو نجس ، ثم يموت عند أجله ، فهاتان بورتان للجسد ، وإلوة الواحدة للروح ، فحصل الجمع بين الأيتين .

الفصل الثالث

في أمثاله

اختار الأمام أن المنقطع مجاز ، وبواقفه القافى غيدا أو ذهب ، وليس خلاف ، وذكر القافى أن قول القائل له عندي مائة دينار أو ثوبا من هندا البلب ، فانه جاز على المجاز ، وأنه يرجع إلى المعنى بطريق التهمة ، قال خلافا لمن قال انه مقدر بلكن ، وإن قال انه كالتصل .

منشا الخلاف في هذه المسئلة أن العرب هل وضعت الألف لتركبها مع جنس ما قبلها ، أو تركيبها مع الجنس وغيره ، فيكون الخلاف في أنه مجاز يرجع إلى هذا ، فإن قلنا بالقول الأول تمين أن يكون المنقطع مجازا في التركيب ، ويتوقف كون المتصل حقيقة لغوية ، على أن العرب وضعت التركيب كما وضعت المفردات ، وهذه مسئلة خلاف .

واختار الأمام أن المجاز المركب عقلي ، ومعناه ليس حقيقة لغوية ، فلم تضع المركبات ، ولما له عندي مائة دينار أو ثوبا ، فمعناه الأقيمة ثوب ، فهو استثناء من لازم القطوع ، لأن من لازم المسئلة دينار قيمة ثوب .

واختلفت عبارات الأصوليين في هذا الوضع ، فمنهم من يقول غير بالثوب من قيمته من غير جذبه ، لا يمكن لفظ الثوب على هذا مجازا ، ومنهم من

يقول ثم مضى. محذوف تقديره إلا فيه توب: فيكون لفظ التوب على هذا مستعملا في موضوعه حقيقة والمعنى واحد .

وأما قوله خلافا لمن قال أنه مقدر ولكن . فقد وافقه الإمام على هذه العبارة ، وهى بطلية ، بسبب أن الاستثناء المتقطع عند النفس اجمعين مقدر ولكن ، ومعنى هذا التقدير أن (إلا) فى هذا المقام تشبه (لكن) من جهة أن (لكن) يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها (وإلا) كذلك ، فإطلاق على لفظ (إلا) (لكن) لهذه المشابهة ، هذا تقدير البصريين . وقدحرا الكوفيون بسوى ، لأن سوى أيضا معنى الأخيرة فيما بعدها لما قبلها ، ويرجح البصريون تقديرهم بأن لكن حرف ، وسوى اسم ، وتقدير الحرف بالحرف أولى من تقديره بالاسم . فإن قلت معنى المخالفة حاصل فى (إلا) فى الاستثناء المتصل كما هى حاصلة فى المتقطع فينبغى أن تنحدر فى الوطنين ولكن . قلت : ليس كذلك ، بل المتقطع ما يمد إلا ما يتنوله ما قبلها ، وكذلك (لكن) لا يكون ما بعدها دل عليه ما قبلها ، فهذه خصوصية المتقطع ، وهى فى لكن ، وليست فى المتصل .

وأما قوله : وخلافا لمن قال أنه كالتصل ، يريد خلافا لمن قال أنه حقيقة لا مجاز ، وإلا لم يقل لحد : أنه إذا كان من غير الجنس يكون من الجنس ، فإن ذلك خلافا للقرى وخلاف الواقع .

ويجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه عادة ، خلافا لابن عباس رضى الله عنهما ، قال الإمام أن صح النقل عنه يحمل على ما إذا توى عند التلظظ ثم انظره بعد ذلك .

قولنا : عادة ، احتراز من انقطاعه بسعال أو عطاس ، أو يغطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى بعد ذلك ، فإن ذلك لا يقدح فى الاتصال ، لأنه متصل عادة .

وقولنا : خلافا لابن عباس . أعلم أن الاستثناء يمتثل من التثنية ، ووجه مشابهته به أن الذى يقضى التوب يقتضى فى رأى العين مسألته ، والمستثنى يقتضى كلامه بسبب الاستثناء مما كلف عليه قبل الاستثناء ، وهذا الوجه الذى

ويقتضاه أن أطلق لفظ الاستثناء على هذه الصيغة مجازاً ، وإن القى حقيقة في الأجسام ، فاستعماله في المعاني ينبغي أن يكون مجازاً ، ويقال فيها وثقوا واستثناء ، وهذه الألفاظ تطلق على معنيين بطريق الاشتراك أو المجاز في أحدهما ؛ والحقيقة في الآخر ؛ فلخراج بعض من كل بلفظ (ألا) ونحوها يسمى استثناء ، ولفظ التعليق بأن أو إخوانها يسمى استثناء أيضاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف » أي قال إن شاء الله تعالى ، وهذا تعليق ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع البغيا . قال المصنف معناه بيع وشرط ، مع أن صاحب الحكم في اللغة وغيره قيل إن الاستثناء والثنيا والتو بمعنى واحد ، فاحتمل أن تكون هذه الألفاظ مشتركة بين المعنيين ، واحتمل أن تكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر هو محل نظر ، وعلى التفسيرين المعنيان مختلفان وليس معنى واحداً .

والذي أحفظه من ابن عباس — رضى الله عنهما — أنها هي في التعليق على مشيئة الله ، وإن مستنده في ذلك قوله تعالى : « ولا تقولوا لنبيء فإما لن نؤمن بك إلا أن يشاء الله » والذكر بك إذا نسبت (١) أي إذا نسبت أن تستثنى عند القول فليستين بعد ذلك ، ولم يجحد تعالى لذلك غاية ، فمروى عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء أبداً ، وروى عنه أيضاً سنة ، وهذا كله في غير الإخوانها ، فحكمة الخلاف منه في ألا وإخوانها لم تحفظه ، والمروى عنه به ذكرته لك ؛ فالحضي أن يكون النقل اغتر بلفظ الاستثناء ، وأنه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء وهذا استثناء فنقل الخلاف إليه ، وليس هو فيه اغتراراً باللفظ ، مع أن المعاني مختلفة ، فهذا ينبغي أن يحل .

وبالجملة فتجربى على المادة من غير تفصيل ، فنقول حجة الانفصال أبور : أحدهما قوله تعالى « غير أولى الضرر » (٢) فاتها نزلت بمسند قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون » (٣) فكأن أم مكتوم

(١) ٢٢ — ٢٤ الكهف ٧

(٢) ٩٥ النساء .

(٣) ٩٥ النساء .

ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يميزه من الجبهل بسبب كونه
 اعمى ، فبزل قوله تعالى : « غير اولى الضير » وهذا استثناء وقد تأخر
 من اصل الكلام ، والآية المتقدمة ايضا وهي قوله تعالى « واذكرك اذا
 نسيت » حجة المنع انه يقتض قول الفاعل لغيره مع ثوبى ثم يقول بمقتضى
 الا من زيد ، واذا كان قبيحا عرفا قبح لغة ، لان الأصل عظم النقل والتفريط
 وقيلاسا على الشرط والخفية والصفة ، فلهذا لا يجوز تكثيرها ، والجملع يكون
 كل واحد منهما فضلا في الكلام غير مستقلة .

واختار القاضى عيد الوهاب والامام جواز استثناء الاكثر ، وقال القاضى
 ابو بكر يجب ان يكون اقل ، وقيل يجوز المساوى دون الاكثر لقوله تعالى
 « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من القافرين » (١) ومعلوم
 انه اكثر .

في هذه المسئلة خمسة مذاهب : يجوز الاكثر ، لا يجوز الا المساوى ،
 لا يجوز الا اقل ، لا يجوز الا اكسر ، ويمتنع عقد تام فلا يجوز عشرة الا
 واحدا بل الا نصف واحد ، لو كسرا من كسوره ، اما الواحد التام فلا ،
 وبذلك لا يجوز مئة الا عشرة ، ولا ألف الا مئة ، لان نسبة الواحد الى
 المئرة كنسبة المئرة الى المئة الى الألف ، فان الضيع عقد مسطح
 بل يستثنى بعض المئرة من المئة ، وبعض المئة من الألف فقط .

قال ارنط هنا المذهب : ولم يجمع في الكتاب والمئنة الا بمذنبنا ، قال
 الله تعالى « لئن شئت الا خضعتن عليا » (٢) وخضعتن من الألف بمعنى خضعتن ،
 وتدل عليه الصلاة والسلام « ان الله تيمم وتبسمين ليهما مئة الا واحدا »
 فاستثنى من المئة واحدا وهو بعض عقد المئة ، فان عقدها عشرة ،
 حكى هذا المذهب سيف الدين الامدى والمبارى في شرح البرهان والزيدى
 في شرح الجزولية ، فهذه اربعة مذاهب .

واحكى ابن طهارة النحلى في كتاب المذلل له في اللغة : اذا قال لوانه
 انت طالق ثلاثا الا ثلاثا ، في لزوم الثلاث له قولان : يعين اللزوم يقتضى

(١) ٤٣ الحجر .

(٢) ١٤ المتكوت .

جواز الاستقانة الكل من الكل ، مع انه قد حكى في مضمه الاجماع فتدّه خمسة
مذاهب .

قال الزيدى وغيره أن ثمر الاستقانة على الأكل (١) هو مذهبه أكثر
النجاة والتهناء والقنبى أبى بكر ومالك وغيره من الفقهاء ، وهو مذهب
البصريين .

حجة جواز الأكثر ما تقدم من الآية ، وإن الجلال إذا قال له عندي عشرة
ألا تبسمة لا يلزمه إلا واحد لعلنا ، ولأنه إخراج بعض من كل فيجوز كغيره .

والجواب من الآية : أن المعذور في استقانة الأكثر أن المتكلم به يمسد
مناجيا وخارجا عن نطق العقلاء في نطقه بشيء لا يعتقد أكثره ، بخلاف الشبهة
اليسير ربما نسي لفظه فيذكره في انشاء كلامه لو آخره ، ولذلك قال القائل أن
مبيدني لا تدين عليهم إلا من وافقك ، موافقه أكثرهم أو كلم لا يعد المتكلم
أولا مبيداً لكون البعض المخرج لم يتمين ، وإنما يوجب العبث بيمين الخارج
من الكلام عند النطق ، والآية الخارج منها غير متمين عند النطق ، فإن قلت
الله تعالى يعلم ذلك ، فهو يتمين بيمينه وهو المتكلم بهذه الآية . قلت القرآن
عربي كما وجهه الله تعالى بذلك ، بكل ما كان حسنا في لغة العرب حسن في
القرآن ، وما لم يتنع لم يتنع فيه ، ولا نأخذ بنصوص الربوبية في ذلك ، بل اللغة
العربية فقط ، ولو تكلم بهذه الآية عربي لعد غير عربي ، فكذلك إذا وردت
في القرآن .

ومن الثاني : أنه منقول .

وملائكة الضبلة في التكرار وغيره من كتبهم : انه ثلاثه العشرة لعدم
صحة استقانه .

ومن الثالث الفرق أن الحاجة تدعو لليسير دون الكثير .

وقد ظهر بهذا الكلام مستند الأقوال ، فإن الدال على جواز الأكثر دال
على المسلوى والأكل . والأجوبة يؤخذ منها مستند المذهب الآخر .

(١) في الأصل : على الأول .

ملاحظة: إذا قلنا يتمتع استثناء الكل من الكل فقد وقعت في المذاهب أمور على خلافه .

أحدهما: نقل ابن طلحة المتبعم .

وثانيها: نقل صاحب الجواهر وغيره إذا قل أنت طالق قلنا لا قلنا الا اثنان ، أو لا واحدة قولين في لزوم الثلاث له ، بناء على أنه استثنى ثلاثا من ثلاث فيكون استثنائه باطلا ، أو يقال استثناء يعقبه استثناء آخر يصره أقل من الثلاث وهو قوله الا اثنان ، فيبقى من الثلاث المخرجة واحدة فيلزمه اثنان ، لأن الثلاث الأولى كانت مبنية ، والثالثة اليباحية المستثناة مبنية ، والاستثناء الثاني وهو الاثنان مثبت لأنه من نفي نفي واحدة مبنية فقط ، فيلزمه اثنان .

وثالثها: نقل أصحابنا إذا قل أنت طالق واحدة أو واحدة واحدة أو واحدة أنه يلزمه اثنان لاستثنائه الثلاثة ، مع أن الثالثة قد تعلق بها بلفظ يخصها ، فقد استثنى جملة ما تعلق به فيها ، ومع ذلك نفعه ، وملوا ذلك بأن خصوص الوحدات لا يتعلق بها فرض ، فهو كقوله : أنت طالق ثلاثا أو واحدة ، وهذا بخلاف ما إذا قل : تلم زيد وعمر وخالد الا زيدا ، فإنه استثنى جملة ما تعلق به فيها ، وثباته لمن يتعلق به فرض بخصوصه ، ويلزم الأصحاب على هذه المسئلة أن يقولوا نقا قل له هلدي درهم ودرهم ودرهم الا درهما ، أنه يلزمه درهمان فقط ، لأن خصوص الدراهم غير مقصودة لاسيما النقدان لا يضمنان عندنا ، وكذلك البنات .

ورابعها: قال ابن أبي زيد في النوادر: إذا قل أنت طالق واحدة واحدة لزمه واحدة الا أن يعيد الاستثناء على الواحدة فيلزمه اثنان ، وتقريره أن الواحدة صفة والموصوف طالق وصفته الواحدة ، لماذا رفع صفة الواحدة فقد رفع بعض ما تعلق به ، وإذا رفع الواحدة تعينت الكثرة ، لأنه لا واسطة بينهما ، وأقل مراتب الكثرة اثنان فيلزمه اثنان ، لأن الأصناف براءة الذمة من الزائد .

وقد ذكرت في هذه المسئلة ستة أحوال لكل حالة حكم يخصها بمسؤولية ذلك في كتاب الاستفتاء في أحكام الاستنفاء؛ وهو كتابي يسره الله تعالى :

بجلدا كبيرا ، نحو الجلاب ، كله في الاستثناء فيه احد وخمسون بلبا ، ونحو
أزيميلة مسئلة ، هذه المسئلة في ظاهرها تقتضى انها على خلاف هذه
القاعدة ، وفي الحقيقة لم يجر فيها استثناء الكل من الكل ، لما تقدم انه انما
استثنى الصفة وهو بعض ما نطق به .

والاستثناء من الإثبات نفى اتفاقا ، ومن النفي اثبات خلافا لإثبات حنيئة
— رحمه الله — ومن أصحابه المتأخرين من يحكى التسوية بينهما في عدم اثبات
نقيض المحكوم به بعد الا .

لما انه المتبادر عزا فيكون لغة ، لأن الأصل عدم القتل والتأخير ، واعلم
ان الكل اتفقوا على اثبات نقيض ما قيل الاستثناء لما بعده ، ولكنهم
اختلفوا ، فمن ثبت نقيض المحكوم به ، والحنفية يقولون نقيض الحكم ،
فيصير ما بعد الاستثناء غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات .

إذا قلنا قام القوم الا زيدا ، فقد اتفقوا على ان الا مخرجة وزيدا مخرج
وما قبل الا مخرج منه ، غير انه قد تقدم قبل (الا) القيام والحكم به .
والقاعدة ان ما خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر ، لما خرج من العدم
دخل في الوجود وما خرج من الوجود دخل في العدم .

واختلفوا في ان زيدا هل هو مخرج من القيام وهو مذهبنا ، او من الحكم
به وهو مذهبهم . فمذهبنا لما خرج من القيام دخل في عدم القيام فهو غير
قيام . ومنهم خرج من الحكم فدخل في عدم الحكم فهو غير
محكوم عليه .

لما انه لو كان الاستثناء من النفي ليس اثباتا لم تعد كلمة الشهادة
الاسلام ، لانه لا يلزم ان يكون الله تعالى محكوما له باستحقاق العبادة ؛
لانه حينئذ يستثنى من الحكم فهو غير محكوم عليه بشيء . ولانه لو قال منذ
الحكم ليس له عندى الا مئة درهم ، لم يفهم الحكم الا انه اعترف بالمائة ،
وبلى رايهم لا يكون اعترافا بشيء ، بل حكم على غير المائة بالنفي والمائة
مستكوت عنها .

احتجوا بان الالفاظ اللغوية لما تعيد الأحكام الذهنية ، وتعيد الأحكام

الذهنية الأبيور الخارجية : لأن الأصل جليليتها لها . بهذا قال القائل فيلزم
 القوم ، فهنا أتت بحكم بذلك ، ثم يستدل بظاهر جبرانه على أنه متبادق في
 مقابلة ، فيعتقد أن القوم قبلوا في الخارج ، فإذا كان اللفظ أنها يفيد المعاني
 الخارجية بواسطة افتدائه للمعاني الذهنية ، فهي حينئذ إنما تستفاد بوسط ،
 وإفادة اللفظ للحكم بغير وسط ، فصرف الاستثناء لما هو مستثنى عن الوسط
 أولى من صرفه للأمور الخارجية المحتاجة للوسط ، فإذا صرفناه للحكم انبأ
 رفع ذلك الحكم ، وأن صرفناه للقياس في الخارج أملاً عديم القياس
 في الخارج ، والأول أولى لاستغناؤه ، وهو المطلوب ؛ فيسكون الاستثناء من
 الثننى ليس بالثابت وهو المطلوب .

وجوابه : إن هذا ترجيح لخلاف المتبادر إلى الأذهان من اللغات ،
 والمبادرة أولى ، ولربما احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا
 بطهور » « ولا نكاح إلا بولي » ونحو ذلك من النصوص ، وقالوا لو كان
 الاستثناء من الثننى أثباتاً لزم ثبوت صحة الصلاة عند الطهور ، وصحة النكاح
 عند وجود الولي ، وهو بخلاف الإجماع ، ولأن تخلف المثلول من التليل خلاف
 الأصل ، وهذه حجة قوية في ظاهر الحال (١) .

ملحظة : قول العلماء الاستثناء من الثننى أثبات ليس على إطلاقه ، لأن
 الاستثناء يقع من الأحكام نحو قام القوم إلا زيدا ، ومن الموانع نحو لا تسقط
 الصلاة من المرأة إلا بالحيفض ، ومن الشروط نحو لا صلاة إلا بطهور ،
 فالاستثناء من الشروط يثبت من كلام العلماء ، فلهذا لا يلزم من القسناء
 بالثننى لأجل عدم الشرط أن يقضى بالوجود لأجل وجود الشرط ، لما تقدم
 أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ؛ فنقول العلماء الاستثناء من
 الثننى إثباتي يختص بما عدا الشرط ، لأنه لم يقل أحد من العلماء أنه يلزم من
 وجود الشرط وجود المشروط ، وبهذه القلعة يحصل الجواب عن شبهة
 الحنفية ، فإن النصوص التي ألزمتها إياها كلها من باب الشرط ، وهي ليست
 من صيرب النزاع فلا تلزمنا .

ملحظة : قلت لفلسفة الحنفية كيف يقولون في الاستثناء المرفع نحو ما قام

(١) والرد عليهم براه في الملحة الآتية .

الزيد خلق هو مخكوم عليه بالحكم لضرورة تفرغ العامل لله ، أو يقولون هو مخرج من الحكم كما تقدم ؟ قلوا الكل سواء عندنا : والقياس انما نجزم به ، وغيره من الأحكام انما هو بقرائن الأحوال الدالة على ثبوت ذلك الحكم لذلك المستثنى لا بالنظم لغة ، ولذلك قلنا ان كلمة الشهادة بقيد التوحيد بالقرائن الدالة من ظاهر كل مظهر بها ، إنه انما يقصد التوحيد دون التعطيل .

وإذا تعقب الاستفهام الجمل يرجع إلى جعلها عند مالك والشافعي وعند أصحابها - رحمته الله عليهم - وإلى الأخيرة عند أبي حنيفة - رحمه الله - ومشارك بين الأمرين عند الشريف المرتضى (١) ، ومنهم من جعل فقال ان تنوع الجملتان بان تكون احدهما خبرا والاخرى امرا عند أبي الأخير فخطأ ، وان لم تنوع الجملتان ولا كل حكم احدهما في الاخرى ، ولا اضمر اسم احدهما في الاخرى فذلك ايضا ، والا عاد إلى الكل ، واخذه الامم وتوقف القاضي أبو بكر منا في الجبر .

مثال احدهما خبرا والاخرى امرا قولك قام الزيدون وأكرم المبرين
الا الطوال .

ومثال عدم التنوع وحكم احدهما في الاخرى قلتم الزيدون والمبرين
الا الطوال ؛ فان المبرين نائب نائب الفعل في حتمه العطف ، فقد يستغنى بحكم الاولى من حكم الثانية ، فصارت الثانية متعلقة بالاولى من حيث الجملة ، وصارت الجملتان كالجملتين الواحدة - فتناسب النوع عليهما .

ومثال اضمار الاسم دون الحكم قوله قام الزيدون وخرجوا الا الطوال ،
فان الضمير الذي هو الواو عائد على الظاهر المتقدم ، فقد صارت الثانية

(١) هو الشريف المرتضى على بن الحسين ولد سنة ٩٦٦م وتوفي سنة ١٠٤٤هـ . اديب متكلم ولد وملت ببغداد وتولى نقابة الطلاب بين ١٠١٥ وكان اديبا ممتازيا متبحرا في الكلام والفقه والحديث والادب واللغة واثق فيهما كتبها مثل اللسان والاختصار واشهر كتبه ابلية المسماة « نور القلائد » وغير الفوائد « وله ديوان كبير من الشعر .

مفتقرة للأولى في نسبها لأجل أنه مضمحل يحتاج للتفسير بحسب إرفاق كالجملة
للواجدة ، فتناسب النوع عليهما .

جفتنا من وجوه : أحدها : أن الشرط أنا تعطب جملا فاد إلى الكل نكذا
الاستثناء بجائز أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ، ولأن كل واحد منهما
مخرج في المعنى ، فكل من الشرط يخرج ما حصل لعدم فيه من المشروط ،
ولذلك أن يقول علي هذا : أن الشروط اللغوية أسباب والسبب مظنة الحكمة
والمصلحة فتناسب التعميم ، والاستثناء إنما هو لإخراج غير المراد عن المراد ،
ولعل بقائه لا يقدح في المراد فهو فضلة مستغنى عنها لعدم الحكمة فيها ، فظهر
الفرق : ومع الفرق يمتنع الالتحاق .

سلبنا عدم الفرق لكنه يفتل في اللغات وهو ممنوع عند كثير من
المحققين .

وثانيها : أن حرف المطف يمسح المطفوء والمطفوء عليه كالجملة
الواحدة فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة

ولذلك أن يقول : أن كل واحد من المطفوء والمطفوء عليه لفظة يدل
عليه مطابقة ويحتج استثناءه بجملة ، فلو قلت قسم الزيدون والمزبون
الاعترفين لم يجر ؛ فظهر الفرق .

وثالثها : إن المتكلم قد يكون مجتمعا للذكر الاستثناء بن كل جملة ، فإن
ذكره مقيد كل واحد تكرير ولكن مبيها ؛ فيتمين أن يذكره مقيد الكل فمبيها
للحاجة ورككة القول .

حجة أبي حنيفة من وجوه : أحدها أن الاستثناء على خلاف الأصل لأنه
الاعتكاف بعد الإقرار دعت للضرورة لاعتباره في جملة لتلاخيص لغوا فمبيها
فيها عدائها على مقتضى الأصل ، وكل من قال باختصاصه بجملة قال هي
الآخرة ترجيحاً (١) للقراب على البعد .

(١) في الأصل وترجيحا بقرابت أو معلقة . غير أنه لم يظهر مطفوء
عليه محققاها .

ولنقل ان يقول النحوي ان لو لم يتصل به كلام لا يستل
بنفسه ، وعادة العرب انها معه تمنع اعتبار ما تقدم عليه الا به ، وكذلك
الشرط والغاية والصفة ، وقد تقدم تقريره ، فما تقدم اقرار حينئذ .

وفاتهما : ان العرب اعميت القرب فيما يعود عليه فهنا كذلك .

بيان الأول : اتفق البصريين فيما اذا اجتمع على المفعول الواحد ملان ؛
ان القريب يقدم نحو اكرمت واكرمى زيد ، وكذلك اكرم زيد عمرا . واكرمه ،
يتبعين مود الضمير على عمرو ، واذا قلت اكرمت سلمى سعدى ان الفاعل
يسلمى لقربها لعدم ظهور الاعراب (المرجع (1) وكذلك اطمى زيد عمرا بكرا ،
تلكوا الاقرب للفعل الفاعل الاخذ ليكر وهو مفعول في اللفظ ، لهذه اربعة
لوجه دالة على اعتبار القرب .

بيان الثاني : مما بالنسبة التي ظهر اعتبارها .

وفاتهما : ان الاستثناء او عاد على جميع الجمل لما ان يفسر مقرب كل
جملة استثناء او لا . الأول يلزم كثرة التفسير وهو خلاف الأصل . والثاني
يقضي اجتماع موائل كثيرة على مفعول واحد ، وسيبويه ينهه .

ولنقل ان يقول على هذا الوجه ؛ ان سيئوبة يرى ان المعادن في
الاستثناء انتصابه من تمام الكلام كالتمييز ، ولا يعمل الفعل السابق ، وبنيته
مذاهب ومباحث مذكورة في كتاب الاستثناء في احكام الاستثناء

حجة الشريف على الاشتراك وجوه : اخذها لانه اذا قلنا اكرمت جيتا
وكسوت غلماتي وفي الدار ويوم الجمعة ، لم يفهم مود الحال والظرفين على
الأولى والثانية ولا يفهم بلحدهما معنا .

وبجوابه : منع ذلك بل يفرض بالآخرة .

وفاتهما : حسن الاستعمال في الاستثناء مقرب الجمل وهو دليل
الاشتراك .

وبجوابه : ان الاستعمال اعم من الاشتراك . بل قد يكون لرفع الجاز
او لابطاده او لاعتبار المتكلم بالكلام ، وقد تقدم تقريره .

(1) اما مثال ظهور المرجح : لكل الكثيرى ميسى ميسى هنا هو
الفاعل .

وَالْقَوْلُ: عَلَيْهِ يُوَدُّ فِي كَيْسِيَّةٍ: اللَّهُ تَجَلَّى بِالْمَعْنَى: «أَوِ الْإِجْمَالِ» فِيهِ الْكَلَامُ
الْمُتَعَدِّةُ مَعْلُومٌ: الْإِسْتِزَاقُ.

وجوابه : يكما ان الاصل في الكلام الحقيقة فالأصل عدم الاشتراك .

غافلة ، مثال جود تيمبر في كتيب الله علي الكل قوله تعالى : « كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بآيَاتِهِ وَشَهِدُوا أَنَّ الرِّسُولَ حَقٌّ وَجَعَلَهُمُ الْبَيِّنَاتَ وَالْآيَاتِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ : أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون » (١) الذين تكلموا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » (٢) هذا في آل عمران ، وفي السجدة قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخضة والموقدة والفرجة والنطيخة وما أكل التسبع إلا ما ذكركم . (٣) فيقول : مقطوع . لأن ما ذكركم من غير المذكورات ، وقيل : يقتضيه يعود على الميتة (٤) وما بعدها من غير المذكورة لكونها من هذه المذكورات .

مثال. المعبد على جبل واحدة قوله تعالى « نأمر بأهلك. بقطع من الليل. ولا يلتفت فيكم أجد إلا إيراك. (٤) قرئ بالنصب استنباط من الجملة الأولى. (٥) وبالرفع استنباط من الثانية لأنها منفية » وتكون قد تضمنت ضمهم ثم رجعت بهمكت » قال المفسرون: وقوله تعالى « إن الله يمتليكم بغير بين شرب منه فليس بغير ومن لم يلعه فانه نبي إلا من أعرف غربة يوده » (٥) فهذا يقتضي هوده على الجملة الأولى دون الثانية » لأن متلعه المعنى تخلصه » وهذا يمكن أن يكون من هذا الباب وألا يكون منه قوله تعالى « والذين لا يدهون مع الله اليها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الألباق ولا يزنون ومن يفعل ذلك

۱۱۳۱ و ۱۱۳۲: ۸۹-۹۰ آک. عثمان

(٢) ٣ المادة .

(٣) في نسخة على النطحة بدلا من الميتة .

(٤) ٨١ هود .

(٥) ٢٤٩ الطَّعْنَةُ .

يُقالُ كَأَنَّا ، يَضَاعَفُ لهُ الْعَدَاةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُضَادُّ فِيهِ مَهْلًا ، الْأَمِنْ تَلَبُّ وَآمِنْ
وَمَنْزِلٌ عَمَلًا ضَلَّاحًا (١) هَذَا الْإِسْتِفْهَاءُ عَالِدٌ عَلَى مَنْ ، وَهُوَ بِجُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ ،
مَنْ هَذَا الْوَجْهَ يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ آمِنْ هَذَا اللَّيْلِ ، وَمِنْ جُمَاةٍ أَنْ هَذَا مَنْ عَوْدِهِ
عَلَى الْجَمَلِ الثَّلَاثِ الْمُتَعَمِّدَةِ يَكُونُ الْإِسْتِفْهَاءُ فِي الْمَعْنَى عَالِدًا عَلَى الْجَمَلِ
الثَّلَاثِ .

فَالْقَوْلُ : قَوْلُ الْعُلَمَاءِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ : أَنَّ الْإِسْتِفْهَاءَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ عَوْدِهِ
عَلَى الْإِنْسَانِ أَوْ الْأَخِيَرَةِ ، هُوَ مِنَ الْإِسْتِرْكَاءِ الْوَاقِعِ فِي التَّرَكُّيبِ دُونَ الْإِتْرَادِ ؛ أَيْ
وَضَعْتُ الْعَرَبُ (أ) لَتَرْكِيبِهَا عَالِدَةً عَلَى الْكُلِّ وَتَرْكِيبِهَا عَالِدَةً عَلَى الْأَخِيَرَةِ ،
فَهُوَ مَنْ مَرَّ بِمَرْبٍ وَضَعْتُ الْمَرْكِبَاتِ كَمَا وَضَعْتُ الْمَرْفِدَاتِ وَهِيَ مُشْتَرِكَةٌ
تَوَلَّى ، وَخَفَّرَ الْإِمَامُ الْمَنْعَ .

فَالْقَوْلُ : أَخْطَلْتُ فَيَبَارَتْهُ الطَّمَاءُ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ ، فَقَالَ نَحْوُ : الدِّينِ :
الْإِسْتِفْهَاءُ الْمَكْثَرُ عَقِيبُ الْجَمَلِ الْكَثِيرِ وَلَمْ يَنْفَرِ الْعَطْفُ ، وَقَالَ الشَّيْخُ سَيِّفُ
الْكَلْبِيِّ : الْجَمَلُ الْمَطْهُورَةُ بِالْوَلَوِ .

وَأَعْلَمُ أَنَّ حُرُوفَ الْعَطْفِ عَشْرَةٌ : الْوَاوُ ، وَالْفَاءُ ، وَتَمْ ، وَحِىٌّ ، وَهَـ
يَبْدَأْنَ فِيهَا خِلَافُ الْعِلَامِ لِأَنَّهَا جَمِيعٌ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ ، جَمَاعًا فِي الْحَكْمِ ، بِمُتَوَسِّعٍ
لِلْإِسْتِفْهَاءِ مِنْهُمَا أَوْ لِحَدِّهِمَا .

وَأَمَّا : بَلْ ، وَلَا ، وَلَكِنْ ، فَهِيَ لِأَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِعَيْنِهِ ، نَحْوُ هَلُمَّ الْقَوْمُ
فِي النِّسَاءِ ، وَبَلِ النِّسَاءِ ، وَبَا قَامَ الْقَوْمُ لَكِنْ النِّسَاءُ ، فَالْقَوْمُ أَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ
دُونَ الْآخَرِ بِعَيْنِهِ ، فَلَيْسَ أَنْ يَقَالَ لَا يُمْكِنُ عَوْدُ الْإِسْتِفْهَاءِ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا لَمْ يَنْفَرِجَا
فِي الْحَكْمِ ، وَالْعَوْدُ عَلَيْهِمَا يَقْتَضِي تَقَدُّمَ الْحَكْمِ عَلَيْهِمَا ، وَنَظَرٌ أَنْ يَقَالَ : هَلُمَّا
مِمَّا مَجْهُومٌ عَلَيْهِمَا : أَحَدُهُمَا بِالنِّسَاءِ وَالْآخَرُ بِالْإِنْسَانِ ، بِالنِّسَاءِ مِمَّا يَجِدُ (لَا)
وَبَا قِيلَ لِكُلِّ وَبَلِ ، غَيْرُ أَنْ هَذِهِ الْحَالَةُ أَنْ يَصِحَّ عَوْدُ الْإِسْتِفْهَاءِ عَلَيْهِمَا يَلِيقُ
أَنْ يَرْمَعَ بِاعْتِبَارِ الثَّنَى وَيَنْصَبُ بِاعْتِبَارِ الْإِجْبَابِ ، وَاجْتِنَاعِ الرَّمْعِ وَالتَّصْبِ مِمَّا
مَحَالٌ ، إِلَّا أَنْ يَصْرَفَ أَحَدُهُمَا لِلْفِظِ وَالْآخَرُ لِلْمَعْنَى . وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ مَوْضِعٌ
تَرَدَّدٌ .

وَلِثَلَاثَةِ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ لَا يَصِحُّ تَوَلَّى ، أَوْ : وَلِجَمَاعَةٍ ، قَالُوا : نَجِوًا تَلَمَّ الْقَوْمُ
أَوْ النِّسَاءُ وَأَمَّا الْقَوْمُ وَأَمَّا النِّسَاءُ ، أَوْ هَلِ قَامَ الْقَوْمُ لَمْ يَنْفَرِجَا مِمَّا لِحَكْمِ

عليه واحد قطعا ، أولم يتعرض بالنفى للأخر ولا بالنفى ، فلا يلقى الاجتهاد
الذى في القسم الثانى ، بل يتمين ألا تدرج هذه الجمل المتطوعة بهذه الثلاث
في صورة النزاع ، والأولى تخرج قطعا ، والثانية فيها احتمال .

على هذا فنعتقد عبارة سيف الدين بأن تقول له : ما جمعت عبارة
المسئلة ، ونقول للإمام بخير الدين : تدرج في عبارتك ما لا يصلح أن يكون من
المسئلة ، بعبارة سيف الدين غير جامعة وعبارة الإمام غير ماثمة ، ثم يرد
على سيف الدين الجمل إذا ذكرت من غير عطف نحو أكرم بنى تميم أظع على
بعض. ونحو ذلك ، ماثما لا تدرج في عبارته مع صحة الاستثناء فيها ، وتدرج
في عبارة الإمام .

وإذا عطف استثناء على استثناء ، فإن كان الثانى بحرف عطف أو هو
كثير من الاستثناء الأول أو مساو له ، عاد إلى أصل الكلام لا لاستعانة المصنف
في الاستثناء واستعانة أخرج الأكثر والمساوى ، والا عاد إلى الاستثناء الأول
ترجيحا للقرب ، ونفيا للجهو الكلام .

مثال حرف المصنف للاعترة : الأ ثلاثة والأ اثنين ، مثال الأكثر له عشرة
الأ ثلاثة الأ أربعة ، مثال المساوى له عشرة الأ ثلاثة الأ ثلاثة ، مثال الأقل
له عشرة الأ ثلاثة الأ اثنين .

ونقل الزيدى في هذا القسم الأخير خيلنا فقول يعود على الاستثناء
الأول ، وقيل يعود على الجمل الكلام .

وهذه المسئلة بنية على خمس قواعد : الأولى أن العرب لا تجمع بين
الأ وحرف المصنف لأن الاقتضى الإخراج وحرف المصنف يقتضى القسم ونفسا
مختلفان .

القاعدة الثانية : أن استثناء الأكثر والمساوى يخلل .

القاعدة الثالثة : أن العرب يوجب الزجهان .

القاعدة الرابعة : أن الاستثناء من النفى أثبت ومن الإثبات نفى .

القاعدة الخامسة : إذا دأب الكلام بين الإلغاء والإيصال للإيصال أولى .

إذا ظهرت هذه القواعد فنقول إذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة والا اثنين
يتعين عوده على أصل الكلام ، ويمتنع حوده على الثلاثة لئلا يجتمع الاستثناء
والعطف ، وهي القاعدة الأولى .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة أو إلا ثلاثة ، يتعين عوده على
أصل الكلام ، لأن استثناء المسلوي والأكثر يلزم للقاعدة الثانية .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين فالاستثناء الثاني إما أن يعود
عليهما أو لا يعود عليهما ، أو يعود على أصل الكلام ، أو على الاستثناء ،
والكل يابطل إلا الأخير ، وإما يعود عليهما فلا يهتدي إلى لغو الكلام فلا يصح
للقاعدة الخامسة .

وكذلك لا عليهما ببقائه لانه إما قل له عشرة إلا ثلاثة فقد اختلف
بسبعة ، فغلو بعد ذلك إلا اثنين بأختصار عوده على أصل الكلام يخرج من
المنبذة اثنين ، وبأختصار عوده على الثلاثة يرد اثنين ، لأن الثلاثة بنفسها
وأصل الكلام مثبت ، وهي القاعدة الرابعة .

فتجبر الثاني بالثالث فيضرب الأقراء بنسبة ، وهو الذي كان قيل
الاستثناء الثاني مضار لغوا ، ولا يمكن عوده على أصل الكلام وأخذه ؛ لأنه
يؤدي إلى ترجيح البعيد على القريب ، وهي القاعدة الثالثة .

فيتعين عوده على الاستثناء لا على أصل الكلام وهو المطلوب .

حجة من قال بعوده على أصل الكلام أن أصل الاستثناء أن يكون عاددا
على ما يحسن به الكلام ، فعوده على الاستثناء خلاف الأصل ، ولأن أصل
الكلام قابل للتفويض والتخليص والبيان فيرد الاستثناء عليه ، إيا الاستثناء نقد
تعين لأنه غير مراد لأخراجه مما كان ظاهره الإرادة ؛ فلو استثنى منه كان
ماتصفاً لكلمة مرتين ، آدمي أولاً لأن الكل كبريت ، ثم آدمي لأن هذه نقيض ، فقد
نقض الصوت فيه ، فإن استثنى منه أيضاً يكون قد نقض النقيض لئلا يستكون
قد نقض مرتين ، بخلاف العود على أصل الكلام يكون فيه قد نقض ، وهو
باطل البتة بقط .

ثلاثة : مثال السراف في شرح تسيويه : إذا قلب له عشرة إلا تسمة
 الا ثمانية الا بصفة ، اللمة ، الخمسة ، الاربعة ، الثلاثية ، الاثنين ،
 الا واحدا يكون الاعتراف قد وقع بخمسة بناء على وجود الاستثناء الآخر
 على الاستثناء الأول والثالث على الثاني ولم جرا ، وان الاستثناء من النفي
 أثبت ومن الإثبات نفي ، فيحصل من الجميع خمسة ، واختير السراف
 والجمهور عود الاستثناء الثاني على الاستثناء الأول دون أصل الكلام إذا لم
 يمكن مسئولوا ، ولا معه حرف التطفل على ما تقدم (١) .

فقدتان : الأولى قد يكون الاستثناء عبارة عما أولاه لمعلم بخضوله أو
 ما أولاه فتن دخوله أو ما أولاه لجاز دخوله أو ما أولاه لقطع بعدم دخوله ،
 فهذه أربعة أقسام : فلأول الاستثناء من النصوص نحو قوله تعالى عشرة
 الا اثنين والقسطن الاستثناء من الظواهر نحو : اقلوا المشركين الا زيدا ،
 والثالث الاستثناء من الحال والأزمان والأحوال نحو : اكرم رجلا الا زيدا وعمرا ،
 وفصل الا غفد الزوال و « تقتضى به الا أن يحسب بكم » (٢) والرابع الاستثناء
 المنقطع نحو : رأيت القوم الا حمرا .

يقطع بالاندراج في النصوص لتعذر المجاز فيها ، وان لفظها لا يستعمل
 الا في مسماها ، ويظن في الظواهر بسبب جواز المجاز فيها ، ويجوز من غير
 علم ولا ظن في المجاز ونحوها ، لأن اللفظ لا يشير بخصوصيتها فالتفهي العلم
 والظن ، ويقطع بعدم الاندراج في المنقطع لعدم صلاحية اللفظ له فان لفظ القوم
 لا يندرج فيه الجاز قطعا .

الثانية : انقطاع العلماء ان الاستثناء من النفي ثابت وجب ان يكون
 مخصوصا فان الاستثناء يرد على الأسباب والشروط والواجب والامكان

(١) هذا الموضوع في الأصل مضطرب جدا وقد ثبت بمراجعتها على
 جميع أصول هذا الكتاب المطبوعة والمخطوطة ، ومراجعتي النسخ وكتب الفلسفة
 وكتب الأصول المشابهة ، حتى ظهر لك بهذه الصورة .
 (٢) ٦٦ يوسف .

والأمر للامة التي لم ينطق بها ، فالأول نحو : لا عقوبة الا بعقوبة والآخر نحو : لا صلاة الا بطهور ، والثالث لا تسقط الصلاة عن المرأة الا بالحيض ، والرابع نحو قلم القوم الا زيدا ، والخامس نحو قوله تعالى « فأتقنى به الا ان يحاط بكم » (١) ولما كانت الشروط لا يلزم من وجودها الوجود ولا العدم لم يلزم من الحكم بالتقنى قبل الاستثناء لعدم الشرط الحكم بالوجود بعكس الاستثناء لأجل وجوده فيكون مطردا فيها عدا الشرط .

هذه الفائدة تقدم التنبيه عليها في الاستثناء من النفي اثبات ، واذا لها مهنا بأن الاستثناء يقع في عشرة أمور : منها أمران ينطق بهما ، وثمانية لا ينطق بهما وقع الاستثناء منهما ، أما اللذان ينطق بهما فهما الأحكام والصناعات ؛ فالأحكام نحو قلم القوم الا زيدا ونحوه من الأمثال والصناعات نحو قول الشاعر :

قال ابن القفول الا عليا

« يريد الصالحين من لعلمة الزهراء رضي الله عنها ، والباكون ممثلة للمنظمة ؛ قيل من النظر والتنبيه ، وقيل عن الأزواج وهو مراد الشاعر ؛ أي انقطع من الأزواج كلها الا عن علي رضي الله عنه ، فالاستثناء من صفتها لا منها ، ومنه قوله تعالى « وما نحن ببنتين الا مولتنا الأولى » (٢) استثنوا من صفتهم المولدة الأولى لا من ذواتهم .

والاستثناء من الصفة يقع على ثلاثة أقسام : أحدها عن مختلفتها نحو : قول الشاعر المظم ، فان الأزواج مطلق بالقتل . وثانيها عن بعض أنواعها نحو الآية فان المودة الأولى أحد أنواع الموت ، وثالثها يستثنى بعينها لا يترك منها شيء كما تقدم في تقرير قولنا أنت طالق واحدة الا واحدة في الاستثناء المستغرق ، وما يجوز أن يستثنى تقدم التقرير هناك وأنه ريع الواحدة بجملةا وأثبت الكثرة فلزمه طلقان ، ومنه قولك مررت بالتحرك الا بالتحرك ، فيكون مررت بالساكن لأنك ذكرت فولا جسيما متحركا معها ، أمران استثنيت أحدهما وهو بالحركة فيعين الساكن ؛ لأن كل خبيث لا ثالث لهما إذا رغبنا إحداهما تعين الآخر للوقوف به

والاستثناء من الصفات هو باب غريب في الاستثناء ، وكذا لمقتضاه هو
وغيره في كتاب (الاستثناء في أحكام الاستثناء) الكتاب الكبير الموضوع في
الاستثناء .

وأما الثمانية التي لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها : الأسباب والشروط
والموانع وقد تقدم تبيانها ، الرابع المحال نحو أكرم رجلاً أزيداً وعمراً
وبكراً ، فإن كل شخص هو محل لأمة . وخامسها الأحوال نحو « لتكني به
إلا إن يحلظ بكم » (١) أي لتكني به في جميع الأحوال إلا في حالة الإحاطة بكم ،
ثاني أعفركم . وسادسها الإيمن نحو صلى الله عليه وسلم الزوال ، وسابعها الإمكنة
نحو صل الله عليه وسلم الجزيرة ونحو ذلك . وثامنها مطلق الوجود مع قطع
النظر عن الخصوصيات نحو قوله تعالى « أن هي إلا أسماء سيئتهن » التسم
وآبائكم » (٢) أي لا حقيقة للأصنام الية إلا أنها لفظ مجرد ، فاستثنى اللفظ
من مطلق الوجود على سبيل المبالغة في التثني ، أي لم يثبت لها وجود الياسة
الأوجود اللفظ ، ولا قوى وراءه . فهذه الثمانية لم تذكر قبل الاستثناء ، وإنما
تعلم بما يفكر بعد الاستثناء وهو فرد منها ، فيستدل بذلك الفرد على جنسه
وأن جنسه هو الكائن بعد الاستثناء (٣) وحينئذ يبنى أن يعلم أن الاستثناء
في هذه الأمور التي لم تذكر كلها استثناء متصل ، لأنه من التبيين وحكم بالقبض
بعد (إلا) وهذان القيدان والبيان بحقيقة المتصل ، وكثير من النحاة يعتقد
أنه استثناء لأنه يلاحظ الفعل المتقدم قبل الاستثناء ويجد ما بعده من غير
جنسه ، فيشقى بالتطاعه ، لا معتاده أن ما بعد الاستثنى من المنطوق ، وليس
كأن ظن أن الاستثناء واقع من غير محذور وهو متصل باعتبارها ، وهذه
الأمور مبسوطة في الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء . ولكل واحد منها
باب يخصه يظه من الكتاب العزيز ، والسنة ، وكلام الفصحاء والفضلاء .

ومن الاستثناء من الأسباب الاستثناء من المفعول من أجله ، فانه سبب
الفعل ، وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هناك فمن أرادها فليطالعها
فانها فوائد غريبة وثواب جلية ، وهي كلها من فضل الله تعالى ، له المنة في
جميع الأحوال ، لا اله الا هو الكبير المتعال .

(١) ٦٦ يوسف س ٢٣٢ (٢) ٢٣٢ (٣) لمعها : قول الاستثناء .

الباب التاسع

في الشروط

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول

في ادواته

وهي أن وإذا ولو ، وما تشين معنى أن (فإن) تختص بالشكوك فيه
وإذا تدخل على المعلوم والشكوك (ولو) تدخل على المباحث بطلانها .

المتضمن لمعنى (أن) نحو أين تجلس أجلس ، وبها تصنع أصبغ ؛
ومنى تخرج أخرج معك ، وأنى تخرج أخرج ، وكينما صنعت صنعت ، ومن دخل
دارى فله درهم ، وما تقدم من خير فهو لك ، وأى رجل حطل دارى فأكرمه ،
فهذه كلها متضمنة للشروط ، وأصل الشرط هو لفظة (أن) لذلك قلنا تشين
معنى أن ، ولم أقل غيرها .

وخصصت العرب (أن) بما شأنه أن لا يعلم ، فلا تقول أن زالت
الشمس غابتنى أو أن طلعت غدا من المشرق ، فإن ذلك معلوم بالمصادفة ،
وتقول أن جاء زيد ؛ فإن مجيئه غير معلوم بالمادة ، ونظيرها (متى) لا تستعمل
بها إلا من الزمان المجهول فلا تقول متى تطلع الشمس ، وتقول متى يتسلم
زيد ؛ وأما (إذا) فتقول فيها إذا طلعت الشمس غابتنى ، وإذا جاء زيد
غابتنى .

سؤال : متضمن هذه القاعدة أن لا تقع (أن) في كناية الله . البتة لأنه
تملى بكل شيء معلوم ، وهي لا تدخل إلا على الشكوك فيه .

جوابه : أن القرآن مرى ، وكل ما كان يجوز أن ينطق به المرئى جاز

في كتاب الله تعالى ، وكل ما لا يجوز لو نطق به عريب لم يجز في كتاب الله تعالى ، وخصوص وضع الرئوسية لا يدخل في اللغات ، فما دخلت ان (١) على ما لو تكلم بها عريب كان شأنها في تلك الحالة ان تكون داخلية على مشكوك فيه جازت في كتاب الله تعالى ، وكذلك يجوزها وان كان المتكلم من العرب والسامع عالين بما دخلت عليه ، اذا كان شأنه ان يكون مشكوكا فيه ، ولا يقدح في حقها حصول العلم لذيقك نظرا الى العادة ، وكذلك في حق الله تعالى .

واما (لو) فتدخل على الماضي ، تقول لو جاعني زيد أمس اكرمته اليوم ، او كنت اكرمته ، فيكون الكلام كله ماضيا وهو عريب ، وهذا لا يتحقق في غيرها من ادوات الشرط ، وان وقع شيء كان مؤولا ، كقوله تعالى حكمة من يبيى عليه الصلاة والسلام « ان كنت قلته فقد علمته » (٢) فقد علق ملي (ان) ماضيا . قال ابن السراج معناه ان يثبت في المستقبل اني قلته في الماضي ، بالشرط فيونه في المستقبل ، وكل ما وقع من هذا السبب فهو مقول بالمستقبل .

واما (لو) فلا تلويح فيها ، ولذلك قال بعض الفضلاء انها سميت حربة شرط مجازة لضميها بالشرط من جهة ان فيها ربط جملة بجملة كما في الشرط ، فسميت شرطا لذلك ، والا فليست شرطا لاجل المضي ، وهو ينافي الشرط من جهة ان معنى الشرط ربط توقع امر مستقبل بل امر متوقع مستقبل ، والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله في الوجود على دخول امر آخر ، لانه قد تدخل في الوجود . واما الزمخشري في الفصل في انقسام الحزب فقد قال : ومن انقسم الحرف حرفا الشرط وهما (ان) (ولو) فسميها حرفا شرط .

تفصيلا : (اذا) تخالف (ان) من جهة ان اذا اسم ظرفي والشرط انشائي مارضي (وان) على العكس في هذه الثلاثة ، وقد تستعمل ظروفا لا شرط فيها

(١) في نسخة مخطوطة دخلت الا .

(٢) الكافي : ١٦٤ : المسند .

كقوله تعالى « وَالْفَجَى وَاللَّيْلَ كَذَا سَجَى » (١) « لَا وَاللَّيْلَ إِذَا يَتَفَتَى » (٢) أي
 انقسم بالليل حالة غشياته وحالة سجيده لأنها أعظم حالات الليل ، وحديثه
 يحسن القسم بهما . ففى هذا طرف محض يغير شرط (وأن) أيضا قد
 يستعمل غير شرط نحو قوله تعالى « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ » (٣) . معناه هنا
 معنى ما التفتية ، أي ما يتبعون إلا الظن ، ولها أقسام كثيرة مذكورة في كتابه
 النحر ، غير أن أصلها الشرط وغيره عارض ، وأصل (إذا) الظرفية وغيرها
 عارض .

الفصل الثاني

في حقيقته

وهو الذى يتوقف عليه ثلثي الآثار ، ويلزم من صحة العلم ولا يلزم من
 وجوده وجود ولا عدم ، ثم هو [قد] (٤) لا يوجد إلا بتدرجا كوجود الجول
 وقد يوجد دفعة كالنقطة ، وقد يقبل الأمرين كالسيرة ، فيعتبر من القول أخبر
 جزء منه ، ومن الثاني حقيقته ، وكذلك الثالث لا يمكن تحققه ، فإن كان الشرط
 عمده اعتبر أول الزمنة عمده في الثلاثة .

نقلت قول الأئمة في المحصول ؛ فإنه لم يكثر في ضوابط الشرط غير قوله
 هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر ، ولم يرد على هذا ، يشير إلى أن القول
 مثلا يتوقف عليه تأثير النصاب في إيجاب الزكاة ، وإيلوغ في تأثير الزوال في
 إيجاب الصلاة ، ونحو ذلك ؛ وهذا الضابط الذى ذكره رحمه الله غير جامع
 لجميع أنواع الشرط فإن الشرط قد يكون لإيجاب ذات السبب ووجوده ؛
 لا لتأثيره ، كما يقول في الإبراج ، فاتها شرط في إيجال وجود الزنا لا فرتأثيره ،
 وقد يكون الشرط شرطا فيما ليس مؤثرا ، كما تقول الحياة شرط في العلم ؛

(٢) ١. الليل .

(٤) صائغة من الأصول .

(١) ١. الفجى .

(٢) ١. ١٢٦ الإيعام .

والعلم شرط في الإرادة، مع أنه العلم غير مؤثر والإرادة بخاصة لا مؤثرة،
والجوهر شرط لوجود العرض المخصوص، فهذه الأنواع كلها خرجت من
ضابطه

لذلك زعمت أنا من عندى القيد الذى بعد هذا القيد، فقلت: ويلزم من
عدمه العلم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فبقيت هذه الزيادة مشبوبة
إلى كلامه، وهو غير جيد منى، بسبب أن القيد الأول الذى ذكره يلزم أن
يوجد في جميع الشروط، وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم
ونحوه، فبقى الكلام كله باطلاً.

بل ينبغي لى أن ابتدئ حدا مستتبها؛ فلتقول الشرط ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فلقيد الأول احتراز من المانع
لمنه لا يلزم من عدمه شيء، والثاني احتراز من السبب فانه يلزم من
وجوده الوجود. والثالث احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم
الوجود كالحول مع النصب أو قيلم المانع، فيلزم عدمه. ولكن ذلك ليس
لذاته بل لوجود السبب أو المانع، وبسط هذه الأمور مذكور في باب
ما يتوقف عليه الحكم فيطالع هناك. فهذا هو الحد المستقيم، وأما الذى
لى والامام فى الأصل فيلطل.

ولريد بقولى متدرجا أى شيئا بعد شيء، فانه لا يمكن أن يوجد الجول
الا كذلك زمانا بعد زمان، وأما السكرة فقد تقدم أن توقع السكرة بالثوب فى
زمن واحد. وقد يستبر بعضها فى زمان، وبعضها فى زمان آخر، فهى تقبل
الزمنين.

ثم الشرط الذى يكون وجود هذه الخلق وقد يكون عدمها، مثال الأول
قوله أن نويت فانت حر، لو أن دار الخول، أو أن سمرت عورتك، فيعتبر
آخر جزء فيمحق غنده، أما فى النية مظاهر، وأما فى الخول فلان اجتماعه
بمعذر، فالممكن هو آخر أجزائه، فتعذر الأجزاء المتقدمة كالكتابة مع الجزء
الآخر.

وأما المسترة وما هو قابل للمرين. فقال الامام لابد من وجود المجموع
لامكان تحققة فان ستر مؤزته مثلا متدرجا لا يمتق، وكذلك إذا قال له ان
امطيقنى عشرة دراهم فاعطاه له شيئا بعد شيء لا يمتق، لأنه لم يمتطه

مشرة واتينا إعطاء بعضها في كل زمان ، وهذا يجيء على مراعاة
الانفاظ وأما على مراعاة المقاصد فيعتق ؛ إعطاء الحرام جملة أو متفرقة ،
وهذا هو الذي عليه الفتيا في مذهب مالك ، مع أن في هذا الأصل ثولين في
المذهب عندنا وعند غيرنا .

وأما إذا كان الشرط عدم هذه الأمور فعدم الجميع يمكن التحقق (١)
بخلاف الوجود ، فإذا مضى زمان لم يتو فيه أو لم يقرأ سورة البقرة ، فإنها
مثل الحول لا يقع إلا بتدرجا ، أو لم يعطه الحرام عنق لوجود الشرط ، هذا
هو كلام الأمام في المصنوع ، وهو الذي نقلته هنا . والنقطة والمذهب يقتضي
أنه إذا قال له أن لم يدر الحول عليه وأنت في هذا المنزل أو أن لم تقرأ سورة
البقرة فانت حر ، لا يكتفى بمضى زمان مرز فيه عدم الحول أو عدم قراءة سورة
البقرة ، بل ينبغي أن يعتبر مضي زمن يسمح بقراءة سورة البقرة فلو مضى أحد
مشر شهورا ، أو أحد عشر شهرا مثلا ويعض الشهر الثاني عشر ، هذا كله
لا يمتنع فيه العبد ، ولا يمتنع إلا إذا مضى عليه حول ، لأن هذا هو مقصد
الناس في إيمانهم ، نعم أن قال أن مضى زمان مرز فيه أحد هذه الأمور فيمكن
مطلق العدم ويعتق بمضى الزمن الفرد ، ولكن هذا بالنية أو مصرح كما تقدم ،
وأما تلك الانفاظ المتقدمة فلا يلزم ذلك .

الفصل الثالث

في حكمه

أما رتب مشروط على شرطين لا يحصل إلا عند حصولها أن كلما على
الجميع ، وأن كلما على الجدل حصل عند احدهما وإلى المعلق تعيينه لأن
الأصل (٢) أن الشرط مشترك بينهما .

(١) في نسخة مخطوطة : لعدم الجميع على التحقيق .

(٢) في المخطوطة : لأن الجدل أن الشرط .

مثاله : قوله إن: حطت الدار ويكلمت فيها فانت بهن : فهنا على فليهما
 معا ، فلا يحصل الا عند حضورهما : وقال: (البنائي) : ان حطيت الدار الى كليتك
 فيها فانت آخر ، فالشرط أحدهما لا يليقه .

قال الامام في الحصول : وللمعلق تعينه وهو مشكل ، فان اللفظ اذا
 أطلق ههنا من غير قصد لزم العلق فغدا فليهما كلن ، وليس له بعد ذلك ان
 يتعين أحدهما للشرطية ويبطل الآخر ، وان كان عند الإطلاق نوى أحدهما
 متينا (١) فذلك الذي نوى هو الشرط ، والذي نوى الغفاه ليس بشرط ،
 ولا يمكن في الفقه قصد الى شريطة الأخر مع الغفلة عنه ، لان هذه نية
 مؤكدة لا ملغية ، يتيقن اللفظ صريحا في الشرطية في المشترك بينهما ،
 والمشارك موجود في كل واحد منهما فيعنى فليهما كلن ، والنية في أحدهما فقط
 رائدة ، خصوصا على عموم لا يبطله للصوم في الآخر ، فذلك ، وقد تقدم
 من تلك نية كثيرة في تخصيص العموم فطالبا هناك ، وان اراد الامام للمعلق
 تعينه أي تعيين أحدهما عند التلفظ بالشرطية وتعيين الآخر للامام مسح ،
 والألم يصح كلامه لما تقدم .

واذا دخل الشرط على جمل رجع اليها عند إتمام الخمين والى ما يليه
 عند بعض الأدباء ، واختار الامام فخر الدين التوفيق ، واتقوا على وجوب
 اتصال الشرط بالكلام ، وعلى حسن التقيد به وان كان الخارج به أكثر
 من الباقي ، ويجوز تقديمه في اللبس والتخير ، واختار الامام تقديمه ، خلافا
 للراء جميعا بين المتقدم الطبيعي والتوضعي .

حجة العود على جميع الجمل ما تقدم من الوجوه الثلاثة المتقضية عود
 الاستثناء على جميع الجمل بطريق الاولى ، لان التعليل اللغوية اسباب
 مقتضية للحكم والمصالح ، بمعناها على الجميع بغير إجمالية ، بخلاف
 الاستثناء إنما هو إخراج لمسا ليس يبراه من المراد لمده اسهل .

حجة عدم العود واختصاصه بما يليه : انه غفلة في الكلام ويبطل له ،
 فيختص بما يليه ، تقريبا لخالفه الاصل في رفع ما تقرر بغير شرط .

(١) في الأصول : نوى في أحدهما متينا .

حجة التوقف تعارض المادرك :-

ولما اتفقتهم على وجوب اتصاله بالكلام فلأنه فضلة لا يستقل بنفسه فلا يعود لما تقدم في الاستثناء بطريق الأولي ، ولما تقدم أن الشرط متضمن للمصالح ، والمصالح تنسب الاهتمام بها فلا تؤخر .

ولما حسن التقييد به ولو أخرج أكثر الكلام بل قد يبطل كله ، فانه إذا قبله أكثرهم فمنهم من أبلغوا الله ، فقد لا يطبع منهم أحد يبطل جميع الكلام الذي كان يشيئ لولا هذا الشرط ، فانهم مستحقون الأكرام لولا هذا الشرط ، وكذلك قد لا يطبع أكثرهم ، فيخرج من الكلام أكثره ، ولا يبق ذلك ، ولا يجرى فيه الخلاف الذي في الاستثناء .

والفرق من وجهين : أحدهما أن الموجب ليعجز لإخراج الكل أو الأكثر بالإستثناء أن المتكلم به بعد ما إذا في كونه إندرج على النطق بما يعتد خلافا ، وانه يعود يبطله يلغى آخر ، ولا يعد ما إذا في الشرط يسبب أن الخلل بالشرط غير متعين جمال التقييد ، وإنما ذلك تيسير العاقبة منه . وثانيهما : أن اجتبال إخراج الشرط للأكثر معارض بانه قد لا يضرع شيئا ويبطلون كلهم ، فيبقى الكلام بجهلته لا يبطل منه شيء ، فلما تعارضنا بنقطة ، وصار الكلام كأنه لم يحظه تقييد .

وأما التقديم فهو في النطق لا غير ، والفرق يلاحظ أنه فضلة في الكلام ، والفضلة شأنها التأخير كالصفة والخفية والنسبة والمفعول والتأكيد وغيره . يلاحظ أنه سبب والسبب شأنه التقديم ، فهو متقدم في المعنى ، فيكون متقدما في اللفظ ، وهو معنى قوله : هو متقدم في الطبع فيقدم في الإرضاع ، وقد غلب بعض الجهال وقال إن العلماء قد جوزوا تقدم المشروط على شرطه ، وإن وجود المشروط حطه مهم شرطه فيه خلاف ، وإذا سئل أين ذلك ؟ يقول إلى تلك المسئلة ، وهو غلط ، ما قال أحد بأن المشروط لا يفوق طبع شرطه ، بل الخلاف في التقدم في النطق حالة التعليل فقط ، هل يقول أنت حر أن تخلط الدار ؟ أو ، إن دخلت الدار غقتا حر . أيا وتوحي العرية قبل الدخول من جهة . أنها نقطة علم يقل به أحد .

الباب العاشر

في المطلق والمقيد

والتقييد والاطلاق امران اعتباريان ، فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة الى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة الى الإيهان ، وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق ، والحاصل ان كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي مطلق ، وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهي مقيدة .

ضابط الإطلاق انك تقتصر على معنى اللفظة المبردة ، نحو رقبسة او انسان او حيوان ، ونحو ذلك من الألفاظ المبردة ، هذه كلها مطلقات ، ومعنى رقبسة على دخول اللفظة محلولا آخر بلفظ أو يغير لفظ مبردا كقولك رقبسة مؤمنة ، او انسان صالح ، او حيوان ناطق ، وهذه المطلقات هي في انفسها مقيدات ، اذا أخذت معانيها بالنسبة الى اللفاظ آخر ، فإن الرقبسة هي انسان مولود وهذا مقيد ، والانسان حيوان ناطق وهذا مقيد ، والحيوان جسم حساس وهذا مقيد ، فصار التقييد والاطلاق أمرين نسبين بحسب ما يستوي اليه من الألفاظ ، فرب مطلق مقيد ، وربي مقيد مطلق .

ووقعه في الشرع على أربعة أقسام متفق الحكم والسبب كإطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر التهميم ، ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالمعدالة وإطلاق الرقبة في الظهار ، ويحدد الحكم مختلف السبب كالمتفق مقيد في القتل مطلق في الظهار ، ومختلف الحكم متحد السبب كتقييد الوضوء بالارفاق وإطلاق التيمم والسبب واحد هو الحدث ، فالحال يدخل فيه المطلق على المقيد على الخلاف في دلالة التهميم ، وهو حجة عند مالك رحمه الله . والثاني لا يدخل فيه أجماعا ، والثالث لا يدخل فيه المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا والاضحية بخلاف أكثر الشافعية ، لأن الأصل في اختلاف الأسباب اختلاف الأحكام ، فيقتضى أحدهما التقييد والآخر الإطلاق . والرابع فيه خلافهم .

سبب وجوب الزكاة واحد وهو نعمة الملك ، وهذا المثال عليه اشكال من جهة ان مطلقه عبود ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين

شاة شاة » ومعنى كان المطلق ميوما كان التقيد بجميعا منفصلا يقتضى اللفظ ، وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر ، وتوقف فيه الآراء لضعف المفهوم وقد تقدم بحثه وتجزيره فى التخصيص ، والبحث فى المطلق والتقييد انما هو موضوع بين العلماء فى المطلقات التى هى مفهوم مشترك على كاترقة المتكررة ، اما الكلية العامة الشاملة فلا ، والفرق انك فى التكررة زائد على مدلول اللفظ ولم يقبل منه شيئا فلم يعارض التقيد اللفظ السابق ، بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض ، فالحق البين بعيد من الآخر ، مع أن جماعة من العلماء لم يفرقوا وساقوا الجميع مسافة واحدة .

والفرق : كما رأيت ، فهو موضوع حسن لم أر احدا تعرض اليه .

وسبب الشهادة ضبط للحقوق ، وسبب ايجاب اعتناق الرقبة الظهار ، ومع اختلاف الاسباب والاحكام تتناقى الأغراض ولا يقال : ان التكلم كحل فرضه بالتقييد ، بخلاف اتحاد احدهما ، امكن اتحاد الغرض فى حق التكلم وان يقال انه قصد تكيل فرضه بالتقييد ، فيجعل المطلق على التقيد ، والحدث واحد هو سبب الوضوء ، وبذلك الذى هو التيمم ، وقال الله تعالى فى الوضوء « وأيديكم إلى المرافق » (١) وقال فى التيمم « فمبسطوا بوجوهكم وأيديكم منه » (٢) ولم يقل تعالى إلى أين يمسح ، فتدل بينهم إلى المرتبةين حيلة للمطلق على التقيد ، وتدل إلى الكومين لأنه عضو اطلاق النص بمنسبه فيخصس بالكومين ، قبلها على القطع فى السرقة ، وتدل التيمم إلى الايطين لأنه موجب اللغة ، لأن اليد اسم للجراحة من الايط إلى الاصابع .

وبذلك وان قال المفهوم حجة ، وقال أيضا ان المطلق يجعل على التقيد فى الظاهر وغيره ، الا أنه هنا لم يقل به تقليدا لدلالة المنطوق على المفهوم ، لو لأن هذا ليس من باب المطلق والتقييد ، بل من باب التخصيص بالمفهوم كما تقدم بيانه .

واما اذا اختلف السبب واتحد الحكم فلاذى حكاها . التفاضل عند الوهاب فى كسلب الامادة وكسلب المخصص من المذهب : عجم الحل الا القليل من ايسحابنا ، حجة الحل ان المطلق فى ضمن التقيد ؛ فان الرقبة المؤقتة رقبة مع قيد والثابت مع قيد هبت قطعا ، فلا ترى بالتقييد على بالليلين قطعا ؛ فيكون ارجح فيجب المصير اليه ، ولأن التمران كالكلية الواحدة فيجعل المطلق على التقيد ؛ لأن التقيد كالمنطوق به مع المطلق ، ولأن الشهادة اطلقت

في قوله تعالى : « شهيدين من رجالكم » (١) وتبين في قوله تعالى : « نؤي
بجمل منكم » (٢) وبقوله تعالى : « من ترشون من الشهداء » (٣) محل المطلق
على الحقيقة وكذلك في سائر شواذ النزاع طردا للقاعدة :

والجواب عن الأول : أنا نسلم أن المطلق في قسم المقيد ، ولكن
التقدير أن السبب مختلف ، فمثل القتل لعظم مفسدته يقتضى زيادة الزاجر
أو الجائر فيلزم عليه باشتراط الايمان ، والظاهر لثقة مفسدته لا يشترط
فيه ذلك ، لاسيما وقاعدة الشرع اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات ، واختلاف
المعويها إذا اختلفت الجنايات ، والجواب إذا اختلفت الجبوبات .

وتلزم الثاني : أن القرآن كالقاعدة الواحدة باعتبار عدم التمايز لا باعتبار
الاحكام ، بل هو مختلف قطعا فبعضه خير وبعضه حكم وبعضه نهي وبعضه
لعمري إلى غير ذلك من التوهمات .

ومن الثالث : أن ذلك حاصل لكن كونه بكلفه ممنوع بل بالإجماع .

فالقاعدة : قال المسأري في شرح البرهان ورد على أبي حنيفة نقول :
أخذها اشتراط السلاية من الميوب في الرقبة . وثانها : اشتراط الفقر في
نؤي الغني . وثالثها : أنه يجزى عبده عن القطع دون الأخرس .
ورابعها : لو حلف لا يفسر رقبة فاشترى رقبة معينة حدث علم يعتبر السلاية
في الحدث ، وخالف قاعدة النسخ ، فإن الزيادة عند نسخ ، وهنا نسخ
للقول ، فيجوز دليل قاطع .

فالقاعدة : ينبغي أن يعلم أن قولهم : ينبغي أن يجعل المطلق على المقيد
مطلق يندرج في كلامهم النهى والأمر وغيرهما ، وقد صرح الأعلام بفخر الدين
بذلك وسوى بينه وبين الأمر وليسوا سواء ، فإن العمل بالمطلق والمقيد معا
ممنوع بين العلمين فلهذا يحصل المقيد ، ويلزم من تجصيل المقيد تحصيل المطلق ،
أما في الثاني فلا ، بسبب أنه إذا قال لا تشرب مثقالا كان هذا يقتضى ترك كل
شئ كيف كان ، وإذا قال بعد ذلك لا تشرب مثقالا هو ضرر ، إن حصلنا المطلق
على المقيد هذا خرج كل شئ ليس بضر ، يقع التعارض ، والتفصيل بخلاف

(١) ٢٨١ البقرة .

(٢) ٢٨٢ البقرة .

الأمر ، بمعنى اعتبرنا المفيد في النهي أو خير التفي تعمذر علينا اعتذر المطلق
من حيث هو مطلق ، بخلاف الأمر وخير التثبوت لا يحيل من أمر المطلق شيء ،
بل التقييد زائد عليه ، فمثل الفرق ، فلم أر أحدا يفرق ، مع أن الفرق في
غاية القوة ، بل يصرحون بالتسوية .

فائدة : الإطلاق والتقييد اسمان لكلمة كون الفنون للهجة من أسماء
الإنسان .

هنا قيد بعينين مختلفين في موضعين حمل على الأقيس منها عند الإمام
ويبقى على إطلاقه عند الضعفة ومقتضى الشافعية .

هنا اظهر بين الفريقين خلافا ، لأن القياس إذا وجهه قال به الحنفية
والشافعية وغيرهم ؛ فيحمل قولهم يبقى على إطلاقه على ما إذا لم يوجد قياس
أو مستوى القياسان . مثله قوله تعالى في كفارة الحنث : فصيتم ثلاثة
أيام (١) ولم يذكر التتابع ولا عذمه فهو مطلق ، وذكر الصوم متتابع في الظاهر
ومعرفا في فصيتم التمتع ؛ فقد دار بين قيتين متضادتين فيبقى على الإطلاق ؛
خير فيه أو يفسد على الظاهر بجلع الكفارة أو يقال لا يصح القياس لأن
الظاهر معصية تناسب التغليب بخلاف الحنث في اليمين ، وأمكن القياس على
صوم التمتع لأنه جازم لنقض الحج وظله ، وكفارة الحنث جائزة لسدائات من
البر ؛ أو يقال الحج من باب المبادات وهذا من باب الكفارات ، فاليمين
مفطمة ؛ فيختلج الحكم ؛ فلا يصح القياس .

فائدة : قال شعر الدين فاعلى قضاء الضعفة يؤننا نقض الشافعية أصلهم
فلمهم يقولون يحيل المطلق على المقيد وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام
« إذا ولغ الكلب في آثاء أحكم فليفسله سيما » وهذا يطلقه بروي (٢) أو لا من
بالتراب — واحدا من بالتراب — لمعادن مطلق ولم يخلوه على المقيد الذي
هو أولاهن ، قال وتناظرت جماعة منهم من جعلتهم شمس الدين الزموي فاشى
العيسكر ولم يجدوا له جوابا قلت له : جوابه أن هذا الحديث تعارض فيه
قيدان (أولاهن وأخراهن) فليس حمل المطلق الذي هو (أحذاهن) على
أخراهن بل على من الآخر ، وللمعذرة القائلين بالحيل أنه إذا تعارض قيدان بقى
الإطلاق على الإطلاق ، فلم يستويروا . انتهى . بل اعترضوا المستهم

الباب الحادى عشر

فى دليل الخطاب وهو مفهوم الخلفية

وقد تقدمت حقيقة ، واتواعه العشرة ، وهو حجة عند مالك — رحمه الله — وجماعة من أصحابه واصحاب الشافعى ، وخالف فى مفهوم الشرط الشافعى أبو بكر منا وأكثر المعتزلة ، وليس معنى ذلك أن الشرط لا يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط فإنه يتفق عليه ، بل معناه أن هذا الانتفاء ليس بطلولا لفظ ، وخالف فى مفهوم الصفة أبو حنيفة وابن سريج والقاضى وأمام الحرمين وجهور المعتزلة ، ووافقا الشافعى والأشعرى . وحكى الأسمان أن مفهوم اللقب لم يقل به إلا الحنابلة ، لنا أن التخصيص لم يتم يقتضى سلب الحكم عن المسكوت عنه لزم الترجيح بن شير نراجع وهو محال .

الحاصل فى الشرط أربعة أمور : إذا قال أنت طالق ان دخلت الدار مثلا . اخذها : ارتباط الطلاق بالدخول . وثانيها ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول . وثالثها : دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول ، ورابعها : دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول ، مما لا قسم الثلاثة متفق عليهما بين الشافعى وغيره ، وثانيها الخلاف فى الرابع وهو دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول .

فيقول الشافعى — رحمه الله — أنا أقول أنها لا تطلق إذا لم تدخل الدار لكن استصحابا للمصصة السابقة . وغيره يقول لأمرين : الاستصحاب ودلالة لفظ التعليق . وهذا معنى قولنا أن المفهوم حجة ، وليس بمعنيان أن مفهوماً الشرط لا يتحقق عند عدم الشرط ، بل ذلك مبيح عليه . واللفظ بين المفهوم واللفظ فى كونه لم يقل به إلا الحنابلة ، وبين غيره من المفهومات أن لفظة من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل ، فإن الصفة والشرط

ونحوهما يشعران بالتعليل ، ويلزم من عدم الضلة عدم المزلول ، فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه ، وذلك هو المفهوم .

ولما القى فهو المسلم قاله التبريزي . قال ويلحق به أسماء الأجناس ، فترق بين قوله عليه السلام « في سائمة الغنم الزكاة » وبين قوله « في الفم الزكاة » فإن الأول مفسر بالتعليل دون الثاني . هذا هو السبب في احتضامه (١) والدقائق يقول لابد للتخصيص بهذا الشخص من غلظة ، ولو كان الحكم ثابتا له ولغيره وتخصيص هو بالذكر لزم الترجيح من غير مرجح كما قلناه نحن في مفهوم الصلة وغيرها .

حجة النع من المفهوم ؛ أنه يجوز أن تشترك صورتان في الحكم ، وتخصص أحدهما بالذكر لأمر : أحدها أن بيان الصورة الأخرى قد تقدم . وثانيها أن الحاضر الآن هو صاحب السائمة مثلا دون الملوقة فلذلك خصص بالذكر . وثالثها أن التكلم سكنت عن الصورة الأخرى ليفوز المجتهد بشواب الاجتهاد في التنوية بين الصورتين بالقياس ، كما نص عليه الصلاة والسلام على الأشياء الستة ، وحكم غيرها من الربويات مثلها ، غير أنها لموضت الاجتهاد المجتهدين . ورابعها أن مقصود الحكم أن ينص على كل واحد مفهوما نصا خاصا ليكون ذلك بعد من احتمال التخصيص . وخامسها أن مقصود الشارع تكثير الالفاظ بتعدد النصوص حتى يكثر ثواب القارئ والمصنف والخطيب لها ، وبالجملة فالمرجح كثر ، فما تعين سلب الحكم عن المسكوت ولا يلزم الترجيح من غير مرجح .

خاتمة : قد تقدم أن دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام وأنها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ ، فلا يدخل المفهوم الحقيقة ولا الجسار ، ولا يوصف بهما ، وأن المفهوم هو اثبات نقض حكم المطلق للمسكوت عنه لا ضده ، وتقدم هذا عند الكلام على دليل الخطاب وبحوى الخطاب وما معها .

فرمان : الأول أن المفهوم متى أخرج مخرج القالب ليس بهجة لاجتماع

(١) في الحديث : منع الضلة . في التعليل على مفهوم الضلة .

نحو قوله تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم غشوية الألبان» (١)، وإلذلك يريد على
 الشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام: «في سائمة الغنم الزكاة» أنه خرج
 مخرج الغنالب، فإن غالب اتعام الحجاز وغيرها السوم .

أما قال العلماء ان مفهوم الصفة اذا خرجت بخرج الغنالب لا يكون حجة
 ولا دالا على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه ؛ بسبب ان الصفة الغنالبية على
 الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن بسبب الإضافة، فإذا استحضرها المتكلم بالحكم
 عليها حضرتها معها تلك الصفة، فينطق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع
 المحكوم عليه، لا انه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه،
 أما إذا لم تكن غالبة لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن، فيكون المتكلم قد قصد
 حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه، فلذلك لا تكون
 الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم، وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن
 المسكوت عنه .

سؤال: كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول اذا كانت
 الصفة غالبة هي أولى بالدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه، بسبب انها
 اذا كانت غالبة كانت المادة والغلبة تنيدها للسلب وإثباتها هي صفة هذه
 الحقيقة فلا يحتاج المتكلم الى لفظ يدل به عليها اكتفاء بالمادة، فما نطق بها
 حينئذ الإقصاء عدم الإجماع بها، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، أما
 غير الغالبة فلم تكن المادة دالة عليها غائبة (٢) ان يقال نطق بها المتكلم ليفيد
 السلب ان هذه الحقيقة هي الصفة تعرض لها، فيكون هذا مقصوده دون
 قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه، فاعلم ان ما قلوه يمكن أن يكون بالمعكس
 ونحو سؤال حسن .

وجوابه . ما تقدم في التعليق .

الثاني ان التقيد بالصفة في جنس هل يقتضي نفي ذلك الحكم عن سائر
 الأجناس يقتضي الحديث مثلا نفي وجوب الزكاة عن سائر الأنعام وغيرها
 لولا يقتضي نفي ذلك الجنس خاصة وهو اختيار الإمام .

(١) ٣١ الأسراء .

(٢) في تنقيحها عليها لم تكن المادة عليها إجماع .

البحث في هذا النوع مبنى على أن نقيض المركب في اللغة إنما هو سلب الحكم من ذلك المركب لا مطلقاً ، فنقيض قولنا زيد في الدار ، أن زيدا ليس في الدار ، هذا هو الذي يستعمل نقيضاً في اللغة ، ويكتب به القول الأول ، وأن كان عدم زيد من حيث هو زيد يناقض أنه في الدار ، وكذلك إذا قلنا في الخبز من الحنطة غذاء ، فلذى يقصد منقضضه يقول ليس في الخبز من الحنطة غذاء فلا بد أن ينطق في المناقضة بقوله من الحنطة ، مع أنه لو قال ليس في الخبز غذاء مطلقاً حصل التناقض مطلقاً لا بتفصيل الخبز الخاص بالحنطة في مطلق الخبز نصاً ، غير أن عرف اللغة ما ذكرته لك ، فمن لاحظ هذه القاعدة وهم الجمهور قال إذا قال صاحب الشرع في مسألة من الغنم الزكاة يكون نقيضه ليس في المسألة من الغنم زكاة ، هذا نقيض المنطوق الذي لا يثبت معه التطويق ، الذي هو النقيض اللازم للمنطوق ، فيكون تقديره ما ليس بمسألة من الغنم لا زكاة فيه ، هذا إذا أخذنا خصوص المحل ، وما ليس بمسألة مطلقاً يتناول البقر والمعلوفة والأبل ، بل العقار بل الحلى المتخذ لاستعماله مباح ، يجوز أن يستدل به على عدم وجوب الزكاة فيه بقوله عليه الصلاة والسلام « في مسألة الغنم الزكاة » ومفهومه يقتضى عدم وجوب الزكاة في الحلى ، لأن الحلى ليس بغنم مسألة ، هذا منشأ الخلاف بين الفريقين ، هل يؤخذ خصوص المحل في النقيض نظراً لعرف اللغة أو لا يؤخذ نظراً للتناقض المعنى من حيث الجملة ؟

الباب الثاني عشر

في المجمل والمبين

وفيهِ ستة فصول

الفصل الأول

في معنى اللفظة

فالبيان هو اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالإنصاف وإما بعد البيان .
والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعداً إما بسبب الوضع وهو المشترك أو من
جهة العقل كالتواطؤ والنسبة إلى جزئياته « فكل مشترك مجمل وليس كل
مجمل مشتركاً ، وقد يكون اللفظ مبيناً من وجه كقوله تعالى « وآتوا حقّه يوم
حصانه » (١) فإنه مبين في الحق مجمل في مقداره .

تقدم أن المجمل مشتق من الجمل الذي هو الخلط في الباب الأول ، والمبين
من البيان ، يقال لفظ مبين إذا كان نصاً في معناه ، بمعنى أن واضعه ومستعمله
وصلاه إلى أقصى غايات البيان ، فهو مبين ، فإذا كان اللفظ مجملاً ، لم يكن
تقريباً له مبين . كما نقول أن آية الزكاة مجملة في مقدارها ، يقول عليه الصلاة
والسلام « فيها سقت السماء العشر » . ولفظ الفرس الآن لا إجمال فيه من
جهة الاشتراك ، بل يفهم جنسه عند سماع لفظه ، فلو وضع لنوع آخر من
الحيوان صار مشتركاً مجملاً لا يفهم منه خصوص الفرس إلا بقراءة ، فهذا
هو الإجمال الناشئ عن الوضع ، وأما الناشئ عن العقل فإن اللفظ الموضوع
لمعنى كلي كالإنسان إذا قلنا في الدار إنساناً كان هذا اللفظ دائراً بين جزئيات

(١) ١٤١ الأتصل .

الانسان ، بحيث لا يتعين له منهم فرد ، فهذا الاجمال انها جاعنا من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع ، فالجمل اعم من المشترك عموما مطلقا ، وكلفت آية الزكاة مجاعة في التاخير لاحتمالها ان هذا الحق هو النصف او الربع او الثمن ، او غير ذلك من التاخير .

والقول هو الاحتمال الذهني مع الظاهر ، مأخوذ من المسأل اما لانه يؤل الى الظهور بسبب الخلل المعاضد ، او لان العقل يؤل الى فهمه بمعد فهم الظاهر ، وهذا وصف له بما هو موصوف به في الوقت الحاضر ، فيكون حقيقة ، وفي الاول باعتبار ما يصح اليه وقد لا يقع فيكون مجازا مطلقا .

العقل اذا سمح اللفظ لول ما يسبق آلية الظاهر الذي هو الحقيقة مثلا ثم ينتقل بعد ذلك الى احتمال الجاز ، ويجوز ان يكون مرادا ، فهذا قد وقع للفظ ، اما الخلل المعاضد فلم يقع بعد ، وقد لا يقع البتة فيكون الاول اطلاقا بما هو موصوف به في الحال فيكون حقيقة كما تقدم في المشتق ، والسلف باعتبار ما يقبله في الاستقبال ، فيكون مجازا .

الفصل الثاني

فيما ليس مجملا

اضافة التحليل والتعريف الى الاعيان ليس مجملا فيحصل على ما يدل العرف عليه في كل عين خلافا للكرخي له فيحصل في الآلية على الكل وفي الاهداف على وجوه الاستمتاع .

يقول الكرخي الحقائق غير مكتسبة ايجادا ولا اعداها ، وبما ليس مكتسبا لا يتماق به تكليف ، لانا انما نكلف بما نقدر على كسبه من افعالنا ، واما الاعيان فلا تكسب لنا ، فيكون التطويق به وهو الاعيان غير مرادة ، والمراد غير ملطوق به ، فليس تقدير بعض ما يصلح اولى من البعض فيتعين الاجمال .

والجماعة يجيبونه ويقولون : العرف عين المقصود بالتكليف في كل عين حتى صار ذلك المركبة في العرف موضوعا لذلك الفعل المخاطب به . في تلك

المعين ، والمركب حيثئذ حقيقة عرفية ، ولا يحتاج في هذه الحقيقة العرفية الى تقدير شيء غير المتبادر من هذه الحقيقة ، وقد تقدم ان النقل كما يحصل في المفردات يحصل في المركبات ، ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية مجازا لغويا ، وهو مجاز في التركيب اشتهر حتى صار حقيقة عرفية ، فإذا قال عليه الصلاة والسلام « لا أن دماكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم » فهم « فهم من الأول السفك » ومن الثاني الأكل ، ومن الثالث التكلم والسب ، وكذلك يلهم من الخمر الشرب ، ومن الثوب اللبس ، ومن الخنزير الأكل ، وهلم جسرنا ، فلا اجمال .

وإذا دخل النفي على الفعل كان مجعلا عند أبي عبد الله البصري ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة الا بطهور » « ولا تكاح الا بولي » « لا دوران النفي بين الكمال والصحة ، وقيل ان إكنا المنفى شرعيا تنفى ولا اجمال ، وقولنا هذه صلاة فاسدة محمول على اللغوي وإن كان حقيقيا نحو الخطأ والنسيان » وله حكم واحد وانتفى ، ولا اجمال ، والا تحقق الاجمال ، وهو قول الأكثرين .

كما ورد « لا صلاة الا بطهور » ولزم نفى الاجزاء ورد « لا صلاة لجزء المسجد الا في المسجد » ولزم نفى الكمال فقط ، فصار النفي مترددا بين هذين الأمرين ، فإلزام الاجمال . وقال غيره : لا يكون مجعلا بل يحمل على نفى الصحة ، لان ظاهر النفي يقتضي نفى الذات الواقعة في المسامى ، لان معنى لا صلاة — معناه اذا وقعت صلاة تكون باطللة ، فالنفي في المعنى إنما توجهه لواقع ، لكن نفى الواقع محال ، فيعين النفي لمسا هو أقرب لنفى الحنيفة وهو نفى الاجزاء ، لان المشابهة بين نفى الاجزاء ونفى الذات أشد من المشابهة بين نفى الكمال ونفى الذات ، فان معنى الصحة معصوم شرعا بخلاف معنى الكمال ، والمشابهة احدى علاقات الجزأ ، وإذا كان الشبه اقوى كان المصير اليه اولى ؛ ولان النفي جام في الذات والصفات ؛ اما في الذات فظاهر اللفظ ؛ ولما في الصفات فلا بد الدال على نفى الذات بمشابهة دال على نفى الصفات الدالها ؛ وإذا ثبتت العموم في الجنب — وقد أجمعت على تضمينها

بالذات - يبقى على نفى العموم في الصفات كلها ، فينتفى الاجزاء وهو المطلوب .

وأما الفرق بين أن يكون المسمى شرعياً فينتفى ، لأن الحقيقة الشرعية ليست واقعة في صورة النهي أو التثبيط فليكن لن يضاف التثبيط إليها ، ويقول صاحب الشرع هذه الحقيقة تنفية لفقدان هذا الشرط ، وأما الحقيقي كالخطأ والنسيان لانهما ليسا باصطلاح الشرائع وأوضاعها بل الفعل بوصف كونه خطأ أو نسياناً أمر معقول فرض وجود الشرائع أم لا ، فلذلك قلنا هو أمر حقيقي ، فهذا إذا فرض وقوعه تعذر نفيه ؛ بقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » معناه إذا وقعت منهم هذه الأمور لا أثم عليهم فيه ، فله دخل التثبيط الأعلى والرفع ، والواقع يستحيل نفيه ، فيتمتع المعدول إلى حكمه ، بلذا كان واحداً انتفى ، ومطلوه بالشهادة على الزنا ليس لها صحة وكمال بل الجواز فقط . وإذا قال عليه الصلاة والسلام « لا شهادة للذنوب » ، معناه لا تجوز ، وليس للشهادة حكم أخير سوى الجواز ، وأما ما له حكم كالفعل والخطأ ، فإن نفيه الأثم والزام الضمان ؛ فيتمتع الإجمال حتى يدل دليل على أن المراد الأثم دون الضمان ، وإذا فرضنا على هذه الطريقة وظنم أن المسمى الشرعي ينتفى ، فكيف يقول صاحب الشرع هذه صلاة فاسدة ، فنجمع بين قولنا صلاة وفاسدة ، مع أن الصلاة الفرض انتقلت .

أجابوا عن هذا بأن المراد الصلاة اللغوية ، بمعنى أن الصلاة اللغوية التي هي الدعاء مسخت من أن تكون شرعية ، فهذا معنى فسادها ، والادعاء في نفسه لم يفسد حيث يقضى بالفساد لعدم الطهارة مثلاً ؛ فهذا جواب عن سؤال بقدر .

* * *

الفصل الثالث

في أقسامه

المعين أما بنفسه كالمقصود والظواهر وأما بالتعليل كحوى الخطاب أو بالقرين كالدالة على الشروط والأسباب والبيان ، أما بالقول أو بالفعل كالكتابة والإشارة ، أو بالدليل العقلي أو بالتدريج ، فيعلم أنه ليس واجباً ، أو بالنسبة بعد السؤال ، فيعلم عدم الحكم الشرعي في تلك الحالة .

وجه التعليل أن الله تعالى لما قال « ولا تفل لها أب » (١) فهمنا أن ملة هذا النهي هو العقوق ، ونحن نعلم أن العقوق بالضرب أشد فنأخذ من تحريم التأنيب تحريم الضرب بطريق الأولى ، فصار تحريم الضرب بيناً بسبب التعليل ، وقد تقدم بيان تسميته محوى الخطاب .

والشرط المدلول عليه التزاماً كما تقول فلان صلى صلاة شرعية ، يفهم بطريق الزوم حصول الطهارة والستره وفرضها بما هو متعين في الصلاة .
الدلالة على الأسباب كدلالة الاحتراق على وجود النار ، والرى على وجود الماء ، والشبع على وجود الأكل دلالة ظاهرة .

مثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » في بيان قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » (٢) .

مثال البيان بالفعل تبينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى « والله على الناس حج البيت » (٣) بحجه عليه الصلاة والسلام . وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة ، بأن صلى به ، وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال « الشهر هكذا وهكذا وتبض أصبعه في الثالثة » أي تسع وعشرون .

(١) ٢٣ الأسراء .

(٢) ١٤١ الأنعام .

(٣) ١٧ الأنعام .

ومثال البيان بالإشارة ما جاء في رسول الله صلى الله عليه وسلم إشارته بیده نحو المشرق وقال « الفتنه من هنا من حيث یطلع قرن الشیطان » . وإشارته علیه الصلاة والسلام الى الحریر فی یدیه وقال « هذا حرام علی ذکور امتی » .

ومثال البیان بالكتابة تبیینہ علیه الصلاة والسلام نصب الزکاة فی کتاب مہر بن حزم وغیره من الكتب فی مقادیر الزکاة ومقادیر الحیات .

ومثال البیان بالدلیل العقلی تبیین قوله تعالى « الله خالق کل شئ » (١) بما دل العقل علیه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته ، ومنه التخصیص بالتقیاس فانه من أدلة البطل .

ومثال البیان بالترك ما روي منه «ایة الصلاة والسلام انه نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس ، فدل ذلك علی ان الجلوس فی الشرب لیس واجبا بل مندوبا ، وكرهه علیه الصلاة والسلام للجلیسة الوسطی لما قام من الثنتين ، فعلم عدم وجوبها .

ومثال السكوت بعد السؤال قصة عویص المجلانی لما سأل رسول الله صلى الله علیه وسلم عن شأن لبرائه وأنه رأى منها ما یسوءه فلم یجبه رسول الله صلى الله علیه وسلم وشکت ، فدل ذلك علی عدم حکم اللعان ، ثم نزلت آية اللعان ، فقال علیه الصلاة والسلام « قد انزل نیک وفي صاحبک قرآن » ولاهن بینهما .

ملحظة : یمکن البیان من الله تعالى بالقول ، ولما بالفعل والکتابلة والإشارة ، فقد صرح الامام فخر الدین علی استحالة البیان بها علی الله تعالى ، لانه ذكره فی الإشارة بمعنی یشمل الثلاثة . ونعینا فله نظر ، بسبب انه صرح بإمكان البیان بالقول من الله تعالى ، والقول یمتھیل علیه تعالى ، لأن المراد به الحروف والأصوات الدالة علی الکلام النفسی ، وهذا یمتھیل فیله بذات الله تعالى ، وانما یبین به اذا نطقه فی بعض مخلوقاته کجبریل علیه

الصلاة والسلام ، لو من شاء الله تعالى ، ولما الكلام النفساني الذي هو
تكم بذات الله تعالى فلا يمكن البيان به ، لأن الصفات الالهية كلها مطلوبة
لا دلالة .. وانما يدلنا ما ظهر لحواسنا ، والذي يظهر لحواسنا في مجاري
المعادلات انها هو اللساني لا النفساني ، وانما تصخر تجويز البيان على الله
تعالى بالبيان القولي وانه يطلقه في بعض عبادته ، جاز ان يبين تعالى بالنم
والكتابة والاشارة ، بان يطلق هذه الامور في بعض مخلوقاته ، ويقع بيننا
كما قلناه في الاصوات ، ولا فرق بينهما الا في الصورة .

الفصل الرابع

في حكمه

يجوز ورود المجل في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم
خلافا لقوم ، لنا ان آية الجمعة وآية التركة يجهلان وهما في كتاب الله تعالى .

حجة المنع ان الوارد في الكتاب والسنة اما ان يكون المراد به الاهتمام
او لا ، والثاني عبث ، والاول اما ان يكون مع ذلك المجل بيانه او لا ، والاول
تطويل بغير فائدة ، وان لم يكن معه بيانه جاز ان لا يعمل الى السليح فيلزم
التضليل وكل ذلك مفسدة يفره للكتاب والسنة منها .

وجوابه : ان عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يستحيل عليه
تعالى ايقاع المكلف في الجهالة والضلالة ، ولما على اصول المعترلة ونحن ايضا
— اذا سلطنا ذلك — فلما ان نقول في ذلك فوائد ومصالح : احداها امتحان
العبد حتى يظهر تيقنه وفحصه عن البيان فيعظم اجره ، او اعراضه فيظهر
تخلفه ومضيئه . وثانيتهما : انما ورد المجل وورد بعده البيان ازداد شرف
العبد بكرة مخاطبة سيده له . وثالثتهما : ان الحروف اذا كثرت كثرت الاجور
لقوله عليه الصلاة والسلام « من قرأ القرآن وأمر به كان له بكل حرف عشر
حسنات » ، ويعظم ايضا اجر الحفظ وال ضبط والكتابة وغير ذلك . فهذه
مصالح ترقب على الاجمال .

ويجوز البيان بالفعل خلافاً لهم . وإذا تطبق القول والفعل فلا بيان القول والفعل يؤكد أنه : « وان تنافيا نحو قوله عليه الصلاة والسلام » من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافاً واحداً « ، وظاف عليه الصلاة والسلام لهما طوافين ، فاقول مقدم لكونه يدل بنفسه ، ويجوز بيان المعلوم بالظنون خلافاً للكراسي .

حجة المنع من البيان بالفعل ان الفعل تطويل ، وتلخيص البيان مع امكانه وتيسره مبث من الجبين وهو على الله تعالى محال .

جوابه : ان البيان بالقول قد يكون أطول من البيان بالفعل كالاتياف الغابضة الحقيقية فلها لا تخطر الا بالفاظ كثيرة وتكرر كثير جداً ، ومجرد الفعل مرة واحدة يصير ضرورية منذئذ شاهد ذلك الفعل ، سلمنا انه أطول لكنه قد وقع كما تقدم بيانه في الحج وغيره ، ثم ما فيه من التطويل معارض بأن البيان بالفعل أقوى عند النفس واللب ، ولذلك ان الصنائع تضبط بمشاهدة الأعمال دون الأقوال المجردة ، كالنجارة والصيد وغيرها ، وانما تقدم القول على الفعل في البيان ، لان القول يدل بمجرد الوضع ، والفعل لا يدل الا بالقول الدال على كونه دليلاً ، كما دل قوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه » (١) ولولا ذلك لم يكن الفعل حجة ، وما هو حجة بنفسه ، أولى مما لا يكون حجة بنفسه .

وتتمثل بكونه عليه الصلاة والسلام طاف لهما طوافين ، مبنى على أنه عليه الصلاة والسلام كان في حجة الوداع متمتعاً ، وهي مسألة ثلاثة أقوال : قيل متمتعاً ، وقيل مفرداً ، وقيل ثارناً . والإجماع فخر الدين مثل بذلك فاجتمع .

وأما بيان المعلوم بالظنون فيريد به بيان المتواتر بالأحد ، وكذلك كما بين عليه الصلاة والسلام آية الزكاة المتواترة بقوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشى » ومعنى ذلك ان الحديث اذا بلغ اليها جاز ان نعتد

علية في البيان ، وإن كان بالنسبة اليها مطنونا لأنه في زمانها يجوز واحد ، وأما من سمع هذا الحديث من الصحابة - رضوان الله عليهم - فهو عندهم مقطوع لا مطنون ، لأن التواتر لا يزيد على المباينة .

حجة الكرخي لن المظنون يقتصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه ، وكذلك تخصيص القرآن بالقياس .

جوابه : أن المقطوع في سنده قد يكون مطنونا في دلالته ، كما تقول في عمومات القرآن . مقطوعة السند مطنونة الدلالة ، فقد اشتركا في الظن ، والبيان لخص ، والأخص أقوى من الأعم ، فما قدبنا إلا ما هو أقوى لا ما هو أضعف .

الفصل الخامس

في وقته

من جواز تكليف ما لا يطلق ، يجوز تلغير البيان من وقت الحاجة ، وتلغيره من وقت الخطاب الى وقت الحاجة جاز . عندنا ، سواء كان الخطاب ظاهرا وأريد خلافه ، أو لم يكن ، خلافا لجمهور المعتزلة إلا في النسخ ، لأنهم وافقوا على النسخ ، ووقع أبو الحسين منه فيما له ظاهر أريد خلافه ، وأوجب تقديم البيان الإجمالي دون التفصيلي ، بأن يقول هذا الظاهر أيسر مرادنا .

مثال هذه المسئلة أن يقول الله تعالى في رمضان « ماذا ينسخ الإكسبر الحريم باعتبرا للمشركين » (١) . فمرضبان وقت الخطاب ، وأول صدر هو وقت الصلوة ، فلا يجوز تلغيره من المحرم إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطلق ، ومذهبنا لا يحيله ، فعلى هذا يجوز ، ويكون التكليف واقعا ، وتقتل جميع المشركين ، ويكون المراد بهذا العلم الضموص ، وأن لا تقتل النسوان والرهبان وتغيرهم ، ومع ذلك تقتلهم لعدم البيان ، وتقام لمستكم الآن في نفلن الأمر في قتلهم ، فيكون هذا تكليف ما لا يطلق ، وهو لن نائم بما لا نعلمه .

(١) ه التوبة .

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب : الجواز لنا ، والمنع للمعتزلة ، والتفصيل لأبي الحسين كما تقدم .

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب : الجواز لنا ، والمنع الله تعالى يستحيل عليه أن يوقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب نفيًا لهذه المفسدة ، ومنعًا لله تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء ، وأبو الحسين توسل بيننا وبين فرقة المعتزلة فقال : الجهل قسمان بسيط ومركب ، فالبسيط أن جهل ويعلم أنه جاهل ، كما إذا سئلت عن عدد شعر راسنا غائبًا نقول نحن نعلم جهلنا به . والمركب : كاعتقاد الكفار والضلال ، فليتهم جهلوا الحق في نفس الأمر ، وجهلوا أنهم جاهلون به بل يعتقدون أنهم على بصيرة ، والمركب أعظم مفسدة من البسيط لتركيبه من جهلين ، وهو يمكن سلامة البشر منه ، أما البسيط فيستحيل خلو الخلق عنه لأن الاحاطة صفة لله وحده .

فيقول أبو الحسين أجوز على الله تعالى إيقاع عبده في الجهل البسيط لثقلته دون المركب لفرط قبحه فيما لا يظهر له ، كاللفظ المشترك إذا تأخر إليه البيان إلى وقت الحاجة ، أما يقع العبد في الجهل البسيط ، وهو كونه لا يعلم مراد الله تعالى وذلك لا ضرر فيه لأنه من لوازم العبد ، وأما ما له ظاهر كالمعصية الذي أريد به الضموم ، فمتى تأخر البيان فيه عن وقت الخطاب اعتقد المسامح أنه مراد الله تعالى ، مع أنه ليس مراد ، وذلك جهل مركب أجمله على الله تعالى ، فيجب تعجيل البيان الإجمالي ، بل يقول الله تعالى الظاهر ليس مراد ، فيذهب الجهل المركب ويبقى البسيط فقط ، فتأخر بيانه التفصيلي إلى وقت الحاجة ، فهذا هو منشأ الخلاف بين الفرق .

وأما اتفاههم معنا على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة عن وقت الخطاب ، فمسيبه أن النسخ يستحيل أن يقع إلا هكذا ، فإنه لو تعجل بيانه وقت الخطاب ، ويقول الله تعالى : سننسخ عنكم وجوب الواحد للهجرة بعد سنة ، صار هذا الخطاب مخيا بهذه الغاية وينتهي بوصوله إلى غايته ،

ولا يكون نسخاً ، كما ينتهى الخدم بوصوله الى غايته التى من الليل ، ولا يكون نسخاً لقوله تعالى « ثم اتوا المصلي الى الليل » (١) فمن ضرورة النسخ تأخير البيان منه ، فلذلك واقفوا عليه ، وغيره من البيئات عليه ، والزمانهم اياه . خجنتنا في جواز تأخير البيان مطلقاً قوله تعالى « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم ان املينا بيانه » (٢) وكلمة (ثم) للتراخي « فدل ذلك على جواز تأخير البيان من وقت الخطاب الى وقت الحاجة .

وثانيها : قوله تعالى في قصة بقرة بنى اسرائيل « انها بقرة لا تخرس — انها بقرة صغراء — انها بقرة لا تكلل » (٣) فنصرف الى ما امروا به من ذبح البقرة ، وهم لم يؤمروا الا ببقرة منكورة والمراد بها معينة ، فيحتاج الى البيان ، وبذل على انها كانت معينة قوله تعالى « انها انها » والاصل في الضمائر ان تعود الى الظواهر ، فهذا بيان آخر من وقت الخطاب ، بل من وقت الحاجة ، لانهم كانوا محتاجين الى ذبح البقرة ليتبين اثر القتل ، وترتفع الفتنة التى كانت بينهم ، والخصومات في امر القتل .

وثالثها : قوله تعالى « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون » (٤) لما نزلت قال ابن الزيمرى لأخصم اليوم محمداً ، فقال يا محمد قد مبدت الملائكة وعهد المسيح ، فنزل قوله تعالى « ان الذين سبقوا لهم منا الحسنى اولئك عنها يبعدون » (٥) فهذا تخصيص ويبين لم يتقدم نبيه بيان اجابى ولا تفصيلي .

ورابعها : ان الله تعالى يلزم المكلفين بالبر في المستقبل ، مع ان بعضهم قد يموت قبل الفعل ، لذلك الشخص لم يكن مراداً بالعموم ولم يقدم بيانه ، احتج أبو الحسين بان العموم خطب لنا في الحال ، فان لم يقصد انه لنا في

(١) ١٨٧ البقرة .

(٢) ١٨ — ١٩ البقرة .

(٣) ٦٨ — ٧١ البقرة .

(٤) ٩٨ الانبياء .

(٥) ١٠١ الانبياء .

الحال فهو عبث ، وإن قصدوا إيهامنا الظاهر فهو أغراء بالجهل وهو لا يجوز
على الله تعالى ، أو غير الظاهر وهو تكليف ما لا يطاق ، لأن فهم غير الظاهر
بتغير بيان محال ، متممين لتقديم البيان الإجمالي خلوصاً من الجهل . الثاني
لو جوزنا تأخير البيان مطلقاً فبما له ظاهر لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت
العمل ، فإنه إذا قال افعلوا غدا فيجوز أن يريد بقوله غدا ما بعده مجازاً ،
ولم يبينه لنا فلا نثق بوقت البتة .

والجواب عن الأول : أن الجهل لا يستحيل امتحان الله تعالى الخلق
به على أصولنا . وعن الثاني : أنا نكثي بالظاهر المفيد للظن طابق أم لا ،
بأن ادعيت أنه لا بد من اليقين لمينوع .

ويجوز له عليه الصلاة والسلام تأخير ما يوحى إليه إلى وقت الحاجة ،
لنا قوله تعالى « فلذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » (١) وكلمة ثم لقرآني
فيجوز التأخير وهو المطلوب .

لنا أن التبليغ يقتضى المصلحة فقد تكون في التعميل وقد تكون في التأخير ،
الآ ترى أنه عليه الصلاة والسلام لو وحي إليه بقتل أهل مكة بعد مسنة
كانت المصلحة تتقاضى تأخير ذلك إلى وقته لئلا يستمد العدو للقتال ويصظم
الفساد ، ولذلك أنه عليه السلام لما أراد قتالهم قطع الأخبار عنهم وسد
الطرق حتى دهمهم ، وكان ذلك أيسر لأخذهم وقهرهم ، فكذلك يجوز تأخير
الإبلاغ في بعض الصور بل يجب .

الفصل السادس

في المبين

يجب البيان أن أريد إيهامه ، ثم المطلوب قد يكون علماً فقط كالعلماء
بالنسبة إلى الحيفي ، أو عملاً فقط كالنساء بالنسبة إلى لجنكم الحيفي

وفقهه ، أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى احوالهم ، أو لا علم ولا عمل كالعلماء بالنسبة إلى الكتب السالفة ، ويجوز اسماع المخصوص بالعمل من غير التنبه عليه ، وفقا ، والمخصوص بالسمع بدون بيان مخصصه عند النظام وأبى هاشم ، واختاره الإجماع ، خلافا للجبالى وأبى الهذيل .

من لم يريد انفهامه لا حاجة إلى البيان له ، ولا يمتنع ، وقولهم إن النساء أردن بالعمل فقط ، غير متجه بسبب أن النساء أيضا مأمورات بتحصيل العلم ، فكذلك من سلف هذه الأمة عائشة رضي الله عنها التي قال فيها عليه الصلاة والسلام « خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء » وكانت من سادات الفقهاء ، وكذلك جماعة من نساء التابعين وغيرهم ، غاية ما في الباب أن التقصير عن رتبة العلم ظهر في النساء أكثر ، وذلك لا يعطنا على أن نقول المطلوب منهن العمل فقط ، بل الواقع اليوم ذلك ، أما أنه حكم الله بغير ظاهر . وقولى أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى احوالهم مبنى على أن المجتهد لا يجوز له أن يتخذ بل يحصل العلم بترك المسئلة ، ويعمل بمقتضى ما حصل له ، فإن قلت المتحصل بالاجتهاد إنما هو الظن فقط ، علم سمعته علماء ؟ قلت تقدم أن الحكم الشرعى معلوم من جهة اتعقاد الإجماع ، على أن ما غلب على ظنه فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فمفسر المصطلح له علما بهذا الطريق ، وأما التكتب السالفة فلم يؤمر بتعلمها لعسهم صحتها وأدبا مع الأفضل منها وهو القرآن ، ولا العمل بما فيها من حيث هو لها لعدم الصحة ، وإنما نعمل بما فيها من حيث دلالة شرعنا على اعتباره من العقائد والقواعد الكلية وغيرها من الفروع ، أما من جهة تلك الكتب فلا وإنما حصل الاتفاق على اسماع المخصوص بالفعل ، من جهة أن العقل حاصل في الطباع فيحصل البيان بالتأمل ، فتلخره إنما هو من جهة تفريط المكلف ، لا من جهة التفكير ، وأما المخصص السمعى فليس في الطباع ، والمكلف إذا لم يسمعه محذور .

سؤال : ما الفرق بين هذه المسئلة ، وبين مسئلة تأخير البيان من وقت الخطب المتقدمة .

جوابه : ان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا لم ينزل البيان البتة ، وهذه اذا نزل ، لكن سميحه البعض فقط والذي لم يسمعه هو صورة النزاع .

لنا ان احدا قد يسمع العموم ولا يسمع مخصصه ، وذلك معلوم من الدين بالضرورة ؛ ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في تبليغه يطوف على القبائل حتى يستوعب انواعهم واشخاصهم بكل حكم ، بل يبلغ من حيث الجملة ، ويقول « بلغوا عني ولو آية » ، فرحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ناداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه » ، وهذا يدل على انه كان يسمع البعض فقط ، وذلك معلوم من حاله عليه الصلاة والسلام بالضرورة ؛ فيكون اكثر المكلفين لم يسمع المخصص وهو صورة النزاع .

احتج الخصم بان ذلك ينفى الى اعتقاد السامع الحكم على خلاف ما هو عليه ، والله مفسدة لا تليق بالحكيم .

وجوابه : ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

* * *

الباب الثالث عشر

في فعله عليه الصلاة والسلام

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في دلالة فعله عليه الصلاة والسلام

ان كان بيانا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب أو الندب أو الإباحة وأن لم يكن بيانا وفيه قرية فهو عند مالك رحمه الله تعالى والإبهرى وابن القصار والبايى وبعض الشافعية الوجوب ، وعند الشافعى القند ، وعند القاضى أبى بكر منا والامام وكثير المتقلة على الوقف ، وأما ما لا قرية فيه كالاكل والشرب فهو عند البايى الإباحة ، وعند بعض اصحابنا القند ، وأما اقراره على الفعل فيدل على جوازہ ۱۰

البيان يعد كانه منطوق به في ذلك المبين ، فبيانه عليه الصلاة والسلام الحج الوارد في كتاب الله تعالى يعد منطوقا به في آية الحج ، كان الله تعالى قال « ولا على الناس حج البيت » (١) على هذه الصفة ، وكذلك ببيانه عليه السلام الآية الجمعة فعملها بخطبة وجماعة وجابع وغير ذلك ، فصار معنى الآية « يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة » التى هذا شأنها « من يوم الجمعة فاسموا الى ذكر الله » (٢) وإذا كان البيان يعد منطوقا به في المبين كان حكمه حكم ذلك المبين ان واجبا فواجب أو مندوبا فمندوب أو مباحا فباح ، وحجة الوجوب للقرآن والاجماع والمعتول .

أما القرآن فتقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » (٣) والفعل ماضى به ، فوجب اخذه ، لأن ظاهر الأمر الوجوب وقوله تعالى « ان كنتم تحبون الله

(١) ٩٧ الإتمام .

(٢) ٩ الجمعة .

(٣) ٢ الحبلى .

فاتبعوني يجبكم الله « (١) يحل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبته لله ، ومحبته لله تعالى واجبة ، ولازم الواجب واجب ، فاتباعه عليه الصلاة والسلام واجب ، وقوله تعالى « فاتبعوه » والأمر للوجوب .

وأما الإجماع فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لم يخبرتهم عائشة رضي الله عنها بثقة عليه الصلاة والسلام أفقتل من التقاء الختانين رجعوا إلى ذلك بعد اختلافهم ، وذلك يدل على أنه عندهم محمول على الوجوب ، ولأنهم واصلوا الصيام لم يواصل ، وظفروا بغيره لم يقطع عليه الصلاة والسلام ، وكانوا شديدين في اتباعه له عليه الصلاة والسلام في أفعاله .

وأما المعقول فمن وجهين : الأول أن عملة عليه الصلاة والسلام يجوز أن يكون المراد به الوجوب ، ويجوز أن لا يكون ، والاحتياط يقتضي حمله على الوجوب . الثاني : أن تعظيم رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وسلم واجب أجماعاً والتزام مثل عملة على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتمين .

حجة النخب أن الأدلة السابقة دللت على رجحان الأصل ، والأصل الذي هو براءة الشبهة دل على مسدود المخرج فيجمع بين المدركين فيحمل على النخب .

وجوابه ، أن ذلك الأصل ارتفع بظواهر الأوامر الدالة على الوجوب .

حجة الوثقة ، تعارض المدارك ولأنه عليه الصلاة والسلام قد ينجل بما هو خاص به وما يعمه مع أمته والأصل التوقف حتى يرد البيان .

والجواب عن الأول : قد ذهب التعارض بما تقدم من الجواب عن أدلة الخصوم . وعن الثاني : أن الأصل استوائه عليه الصلاة والسلام مع أمته في الأحكام إلا ما دل الدليل عليه . حجة الإباحة فيما لا تربة فيه ، أن الأصل أن يطلب يتبع المصالح والقربى ولا تربة فلا يصلحة فتعميت الإباحة لعدمها عليه الصلاة والسلام من انتهى عنه ، أو لأنه خلافاً ظاهر حاله عليه الصلاة والسلام . حجة النخب .

(١) ٢١ آل عمران .

ظواهر الأوامر الدالة على جميع ما أتت به مما تقدمت به ، ومثال إقراره عليه الصلاة والسلام الدال على الجواز أنه عليه الصلاة والسلام من في مخرجه للهجرة براء ، فذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه فتأده منه بلبن فلم ينكر ذلك عليه ، بهذا ذلك على جوازه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث والناس ياكلون أنواعاً من الملائ من لحوم الأنعام والفواكه وغيرها ، وكذلك المراكب وغيرها ولم يفكرها عليه الصلاة والسلام ، فدل ذلك على إباحتها إلا ما دل الدليل على نهيها .

الفصل الثاني

في اتباعه عليه الصلاة والسلام

قال جماعة الفقهاء والمعتزلة يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله إذا علم وجهه وجب اتباعه في ذلك الوجه ، لقوله تعالى ((وما أتاكم الرسول فخذوه)) (١) والأمر ظاهر في الوجوب ، وقال أبو علي بن خالد به في البياعات فخط ، وإذا وجب التماس به وجب معرفة وجه فعله من الوجوب والندب والإباحة ، أما بالنص أو بالتخصيص بينه وبين غيره فيما (٢) علم فيه وجهه فيسوى به ، أو بما يدل على نفي قسمين فيمنين الثالث ، أو بالاستصحاب في عدم الوجوب ، أو بالقرينة على عدم الإباحة فيحصل الندب ، وبالقياس على الوجوب ، وبالإدانة مع الترك في بعض الأوقات على الندب وبعلامه الوجوب عليه كالإذن ، ويكون جزاء السبب الوجوب كالتنبيه .

معنى يجب اتباعه في ذلك الوجه أي أن فعله على وجه الندب وجب علينا أن نفعله على وجه الندب ، أو فعله عليه الصلاة والسلام على وجه الوجوب وجب علينا أن نفعله كذلك ، إذ لو خالفناه في النية ذهب الاتباع ،

(١) ٧ الحشر .

(٢) في نسخة : ما .

وجه تخصيص الوجوب بالمبادات قوله عليه الصلاة والسلام : « خنوا على مناسكتكم وصلوا كما رأيتموني أصلي » وظاهر المنطوق الوجوب ، لأنه أمر ، ومنهومة أن غير المكور لا يجب وهو المطلوب ، ولحديث بريدة قالت « يا رسول الله ما منك لم تشفع ، قال إنما أنا أشفع ، فقلت لا حاجة لي به » ، فدل على أن ما عدا الأمر الجازم لا يجب الاتباع فيه ، وأصل التخيير التسوية ، فإذا خسر بين ذلك الفعل وبين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجبا ، أو خسر بينه وبين مندوب كان ذلك الفعل مندوبا ، أو بينه وبين ما علمت إباحته كان ذلك الفعل مباحا .

سؤال : قال بعض فضلاء العصر : قول العلماء التخيير يقتضي التسوية يشكك بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى ليلة الأسراء بتقديم أحدهما بين الآخر خير ، وخير بينهما فاختار اللبن ، فقال لـه جبريل عليه الصلاة والسلام لو اخترت الخير لفوت أمك ، فالخير موجب للأغواء ، ومع ذلك خير بينه وبين موجب الهداية وهو اللبن ، وموجب الهداية مأمور به ، وموجب الغنى والأغواء منهي عنه ، فقد وجد التخيير لا مع الاستواء في الأحكام .

جوابه : أن الحكم الشرعي كان في التخيير واحدا وهو الإباحة ، غير أن التبيين قد يستويان في الحكم الشرعي ، فيكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب الحكم الشرعي ، كما أنعمد الإجماع على جواز بناء ما شئنا من النور وشرأ ما شئنا من الدواب وزواج ما شئنا من النساء ، ومع ذلك إذا عدل الإنسان من إحدى هذه إلى غيرها لم يكن أن يقول له صاحب الشرع : لو اخترت تلك الدار أو الزانية أو المرأة لكأنت مشئومة ، كما جاء في الحديث ، وإن كان للعلماء فيه خلاف في تأويله ، غير أن ذلك لا يمنع التمثيل ، فإنه يمكن الإمكان ، فما يتوقع في المواضع لا يغير الحكم الشرعي ، كذلك التححان حكما الإباحة ، وأخير جبريل عليه الصلاة والسلام أن الله تعالى ربط بأحدهما حسن العاقبة وبالأخر سوء العاقبة وذلك غير الأحكام الشرعية .

نعم : لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الخير لأمت أشكل . إنما

المواهب فلا تتكفى بتقدم الإبلحة ، وتولى أو ما يدل على نفى شسعين فيتمين الثالث ، معناه ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يقع في فعله محرم لمصنعه ، ولا مكروه لظاهر حالة ، فلم يبق الا الوجوب والندب والإبلحة ، فمى ثلاثة ، اذا دل التليل على نفى اثنين منها تعين الثالث لضرورة الحصر ، فإذا ذهبت الإبلحة والندب تعين الوجوب ، او الوجوب والإبلحة تعين الندب ، او الندب والوجوب تعينت الإبلحة .

ومعنى الاستصحاب في عدم الوجوب والقرينة على عدم الإبلحة هى من وجود الاستدلال ان يقول هذه قرية لانها صلالة او صليام مثلا ، فلا تكون مباحة ، لان الاصل في هذه الابواب عدم الإبلحة ، والاصل ايضا عدم الوجوب فيتعين الندب ويقتضاه على الوجوب ، هذا على مذهب مالك ان النوازل لا تقضى . وإنما على قاعدة الشافعي رضى الله عنه ان العبدون يقضيان ، وكل نافلة لها سبب ، فلا يقرر ان يقول هذا الفعل قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون واجبا ، لان القضاء ليس من خصائص الوجوب ، وإنما ياتى ذلك على مذهب مالك ومن قال بقوله ، وأما كون الاذان لا يكون الا في واجب مظاهر ، فاذا بلغنا انه عليه الصلاة والسلام امر بالاذان للصلاة ، قلنا : تلك الصلاة واجبة لوجود خصيصية الوجوب ، واذا بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نذر صلاة او غيرها من المنحويات ونعلمها قضينا على ذلك الفعل بالوجوب ، لان فعل المنذور واجب . فهذه وجوه من الاستدلال على حكم افعاله عليه الصلاة والسلام اذا وقعت .

تفريع : اذا وجب الاتباع وعارض قوله عليه الصلاة والسلام فعله فان تقدم القول وتلخر الفعل نسخ الفعل للقول كان القول خلاصا به او بآيته او معهما ، وان تلخر القول وهو عام لا ولايته اسقط حكم الفعل عن الكل ، وان اخص واحدما خصصه من عموم حكم الفعل ، وان تعقب الفعل القول من غير تراخ وعام القول له ولايته عليه الصلاة والسلام وخصصه من عموم القول ، وان اخص بالامة ترجح القول لاستيفالة بدلائله عن غيره من غير عكس ، فان عارض الفعل القول بان يقر شخصا على فعل فعل هو عليه الصلاة والسلام ضده فمعلم خروجة عنه .

[لو يفعل ضده فيعلم خروجه عنه] (١) لو يفعل ضده في وقت آخر يعلم لزوم
 مثله أنه فيه فيكون نسخا الأول .

القاعدة : إن الدليلين الشرعيين إذا تعارضا ، وتأخر أحدهما عن الآخر
 كان المتأخر ينسخ المتقدم ، وذلك قلنا ينسخ الفعل القول إذا تأخر ، فإن
 كان خلافا به والفعل أيضا منه حصل النسخ ، والخاص بآيسته يتقرر
 حكمه مسبقا ثم يأتي الفعل بعد ذلك ، ويجب تأسيهم به عليه الصلاة
 والسلام فيتعلم بهم حكم الفعل أيضا ، وهو منقضى إما تقسم في حقهم من
 القول ، فنسخ الملاحق السابق في حقهم أيضا ، لأنه القاعدة ، وكذلك إذا
 معها ، وحكم الفعل أيضا يعمها . أما هو عليه الصلاة والسلام فلا يباشر
 له ، ولا يباشر شيئا إلا وهو يجوز له عليه الصلاة والسلام الإقدام عليه ،
 وأما هم فلو جوب تأسيهم به واندرجهم في كل ما شرع له عليه الصلاة والسلام
 إلا ما دل الدليل عليه ، فينتقض ما تقدم في حقهم من دلالة القول ، فينسخ
 الفعل المتأخر القول المتقدم منه وعنهم .

وبهذا يظهر أن القول إذا تأخر عن الفعل نسخه بطريق الأولى إذا
 معها ، لأنه أقوى من الفعل والأولى أولى بالنسخ للأضعف من غير عكس ،
 فإن أخص القول بأحدهما أخرجه عن عموم حكم الفعل ، وبقي الآخر على
 حكم الفعل لعدم ممارسة القول له في ذلك القسم ، والنسخ لأبد فيه من
 التعارض ، لأن تعقب الفعل القول من غير تراخ تعذر في هذه الصورة
 النسخ ، لأن من شرط النسخ التعارض على ما سبق ، وإذا تعذر
 النسخ لم يبق إلا التخصيص ، فإذا كان النص عاما له ولأئمة عليه الصلاة
 والسلام خصصه هو عليه الصلاة والسلام عن عموم ذلك القول ، فيعلم
 أنه عليه الصلاة والسلام غير مراد بالعموم ، وإن أخص القول بالأئمة ،
 والفعل أيضا شأنه أن يترتب في حقهم حكمه وهما متناقضان متعارضان نبتهم
 القول على الفعل لقوته ، لأن دلالة بالوضع فلا يفتر إلى دليل يدل على
 أنه حجة بخلاف الفعل ، لولا قوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه » (٢)
 ونحوه تعذر علينا نصب الفعل دليلا ، وإذا فعل عليه الصلاة والسلام عملا
 وعلم بالدليل أن غيره مكلف بذلك الفعل ، ثم يرى غيره يفعل ضد ذلك

(١) ما بين المعكوفين زائد في المطبوعة ، ولا حاجة إليه .

(٢) ٧ الحشر .

الفعل ، فيعلم أن هذا الفاعل لهذا الفسد خارج عن تحكم تلك الفعل المتعمد ، ويبقى غير هذا الذي اقره عليه الصلاة والسلام متوجها في حكم تلك الفعل ، او يعلم بالدليل انه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت مرة قد لمعل ضد ذلك الوقت ، فيعلم نسجه عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت وما يعنده ، فهذا هو معنى المستقلين الآخرين في هذا الفصل .

فائدة : قال الامام بحر الدين : التخصيص والنسخ في الحقيقة ما لمحق الا الدليل الدال على وجوب الثاني ، فانه يتناول هذه الصورة وتخرجت منه .

سؤال : قال العلماء من شرط النسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او اقوى ، والفعل اضعف ، فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخا مع ضعفه عن المنسوخ ؟

جوابه : ان المراد بالمساواة المساواة في السند لا غير ، وذلك لا يناقض كونه عملا ، وكذلك يجب ان يفصل في هذه المسئلة فيقول القول والفعل ان كانا في زمانه عليه الصلاة والسلام وبحضرة فقد استويا ، وان نقلا اليها تمنع ان لا يقضى بالنسخ الا بعد الاستواء في نقل كل واحد منهما ، فان كان احدهما متواترا والآخر احادا منعنا نسخ الاحاد للمتواتر ، هذا تلخيص هذا الموضع ولا بد منه .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين في الاحكام : اذا كان الفعل لا يتكرر بل يختص بذاك الزمان بان يقول عتيبه او متراخيا عنه : هذا الفعل لا يفعل بعد هذا الوقت ، ثم يرد القول بعد ذلك لا يحصل تعارض البتة .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين ايضا : الفعل عليه الصلاة والسلام لا يمكن وقوع التعارض بينها حتى ينسخ بعضها بعضا او يخصمه ، فان المعلنين ان تماثلا وكانا في وقتين كالظهور اليوم والظهور غدا فلا تعارض ، وان اختلفا وامكن اجتماعهما كالصلاة والصوم فلا تعارض ، وان تعسر اجتماعهما لتناقض احكامهما كما لو صام في وقت وكل في مثل ذلك الوقت لم يتعارض ايضا ، لان الفعل لا مهوم له حتى يدل على لزوم ذلك الفعل في جميع الاوقات فيناقضه فسده اذا وقع في تلك الاوقات الاخر ، فان دل دليل من خارج غير العمل على ان مثل ذلك للفعل يتكرر فالتخصيص والتعارض

أنها غرض لذلك الدال على التكرار ، وكذلك إقراره عليه الصلاة والسلام لينقض الأمة على الترك مع القدرة على الفعل ، والعلم به لا يكون مخصصاً وفاسطاً إلا للدليل على تكرار ذلك الفعل .

قال الفزاري في المستصفي لا يتصور التعارض بين الأعمال بما هي أعمال البتة ، لأن الفعلين لا يجتمعان في زمان واحد البتة ، وإذا تعدد الزمان فلا تعارض ، بخلاف الأقوال لها صبيغ تقولون بها الأثران . فيتصور فيها التعارض .

بالقاعدة : هما يمكن التخصيص لا يعدل عنه إلى التنبخ ، لأنه أقرب إلى العمل من جهة أنه بيسان المراد فليس فيه إبطال مراد يخالف للنسخ فيه إبطال المراد .

الفصل الثالث

في تاسيه عليه الصلاة والسلام

بخطب مالك وأصحبه أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل نبوته ، وقيل كان متعبدا ، لنا أنه لو كان كذلك لأفخرت به أهل تلك الآلة وليس فليس .

هذه المسئلة المختار فيها أن نقول متعبدا بكسر الباء على أنه اسم فاعل ومعناه أنه عليه الصلاة والسلام كان كما قيل في سرته عليه الصلاة والسلام ينظر إلى ما عليه الناس فيجدهم على طريق لا يليق بصانع العالم ، فكان يخرج إلى غار حراء يتحنث ؛ أي يتعبد ، ويقترح التائباء لقرنها من المناسب في اعتقاده . ويخفى أن لا تكون منسبة لصانع العالم ، فكان من ذلك في ألم عظيم ، حتى بعته الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية وأوضح له جميع مسالك البصالة ، زال عنه ذلك النثل الذي كان يعبده ، وهو المراد بقوله « ووضعتنا منك وزرك » الذي انتقض ظهرك (١) على أحد

(١) ١ - ٢ الشرح .

التأويلات ، أى القتل الذى كنت تجده من إثم العبادة والتعريب ، فهذا يتجه ، وأما بفتحها فيقتضى أن يكون الله تعالى. تعبد به بشريعة سلبية ، وذلك بإياه ما يحكونه. من الخلاف هل كان متعبدا بشريعة موسى أو موسى فان شرائع بنى إسرائيل لم تتعدهم الى بنى اسماعيل ، بل كل نبي من موسى وموسى عليهما الصلاة والسلام وغيرهما إنما كان يعبد الله الى قومه فلا يتعدى رسالته قومه ، حتى نقل المفسرون أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يعبد الى أهل مصر بل لبنى إسرائيل ليأخذهم من القبط من يد فرعون ، ولذلك لما عدى البحر لم يرجع الى مصر ليقم فيها بشريعته ، بل أمرض عنهم أمراضا كلها لما أخذ بنى إسرائيل ، وحينئذ لا يكون الله تعبد محدا صلى الله عليه وسلم بشرعها البتة ، فيبطل قولنا انه كان متعبدا بفتح الباب بل يكسرها كما تقدم ، وهذا يخالف بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فانه تعبدته تعالى بشرع من قبله على الخلاف في ذلك بضم نون وردت عليه في الكتاب العزيز فيستقيم الفتح (١) فيما بعد النبوة دون ما قبلها .

ومما يؤكد انه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا قبل نبوته بشرع أحد ، أن تلك الشرائع كانت دائمة لم يبق فيها ما يمكن التمسك به لأهلها فضلا عن غيرهم ، وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن ينفذ ولا يخلط أهل الكتاب حتى يطلع على أحوالهم ، فيبعد مع هذا غاية البعد أن يعبد الله تعالى على تلك الشرائع ، ولأنه لو كان يتعبد بذلك لكان يراجع علماء تلك الشرائع ، ولو وقع ذلك لأشتهر .

احتج القائلون بذلك بأنه عليه الصلاة والسلام تناولته رسالة من قبله فيكون متعبدا بها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يأكل اللحم ويركب البهيمة ويطوف بالبيت ، وهذه أمور كلها لإبد له فيها من مستند ، ولا مستند الا للشرائع المتقدمة ، خصوصا على قول الإسماعلة : أن العقل لا يميز الأحكام وإنما تنيدها للشرائع .

والجواب عن الأول : أن ما ذكرتموه إنما يتألف في اسماعيل وإبراهيم ونوح عليهم الصلاة والسلام ، لأنه عليه الصلاة والسلام من ذريتهم ، أما موسى وموسى عليهما الصلاة والسلام فلا ، وقد وقع الخلاف في هؤلاء كلهم :

(١) أى فتح متعبدا على انه اسم مفعول .

أيهم كان يعبد الله تعالى على شريعته ، فإما هؤلاء الثلاثة فمقتد. درست
شرائعهم ، وما درس لا يكون حجة ولا يعبد الله تعالى به .

ومن الثاني : أن هذه الأعمال وإن قلنا بأن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع
فإنها يستصحب فيها براءة الذمة من التبعات ، فإن الإنسان ولد بريئا من
جميع الحقوق ، فهو يستصحب هذه الحالة ، حتى يدل دليل على شغل
الذمة بحق ، فهذا يكفي من مباشرته عليه للصلاة والسلام لهذه الأعمال .

ملاحظة : تقدم أن الصواب كسر الباء وهو الذي يظهر لي ، غير أنه وقع
لسيف الدين في هذه المسألة كلام يدل على خلاف ذلك ، وهو أن قال غير
مستبعد في العقل أن يعلم الله تعالى بمصلحة شخص معين في تكليفه شريعة
من قبله ، وهذا كلام يقتضي فتح الباء ، فانتظر في ذلك لنفسك ، وأما غيره
فلم أر له تعرضا لذلك ، فما أدرى هل أغتر بالموضع فأطلق هذه العبارة
في الاستدلال ، أو هو أصل يعتمد عليه .

ملاحظة : حكاية الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان يتعبدا قبل
نبوته بشرع من قبله ، يجب أن يكون مخضوضا بالفروع دون الأصول ،
فإن قواعد المعتد كان الناس في الجاهلية مكلفين بها أجمعا ، ولذلك انعقد
الإجماع على أن موتاهم في النار يعذبون على كفرهم ، ولولا التكليف لكانوا
مذبوا ، فهو عليه الصلاة والسلام متمد بشرع من قبله بفتح الباء بمعنى
تكلف هذا لأمره فيه ، أما الخلاف في الفروع خاصة ، فهو إطلاق العلماء
بمخصوص بالإجماع .

ملاحظة : قال المسائري والأبيباري في شرح البرهان ، والألم ، وألم
الهرمين : هذه المسئلة لا تظهر لها ثمة في الأصول ولا في الفروع البتة ،
بل تجري مجرى التواريخ المتعولة ولا يبنى عليها حكم في الشريعة البتة ،
وكذلك قاله التبريزي .

وأما بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فذهب مالك وإسحاق وأصحابه
وأصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة رخصة الله عليهم أنه يتعبد بشرع من
قبله ، وكذلك ابنه ، إلا ما خصصه الدليل وينسج من ذلك القاضي أبو بكر

وغيره: «لما قولة تعالى «اولئك الذين هدى الله لنبهاتهم اقتبه» (١) ، وهو علم لانه اسم جنس اضعف .

شواتع من قبلنا ثلاثة اقسام : منها ما لا يعلم الا بقوله ، كما في لفظ ما ينجيهم من التوراة ان الله حرم عليهم لحم الجدي بلبن امه يشربون الي المضيرة (٢) ومنه ما علم بشرعنا وامرنا نحن ايضا به وشرع لنا ، فهذا ايضا لا خلاف انه شرع لنا كقوله تعالى « كتب عليكم التخلص في القتلى (٣) » مع قوله تعالى « وكبتنا عليهم فيها ان النفس بالنفس » (٤) الآية . وثالثها ان يذل قهرنا على ان ملاء كان مشروعا لهم ولم يقل لنا شرع لكم انتم ايضا ، فهذا هو محل الخلاف لا غير كقوله تعالى حكاية عن المتصدي الذي يمتعه يوسف عليه الصلاة والسلام « وان يجاء به حمل بمير ولنا به زعيم » (٥) فيستدل به على جواز التمسك به ، وكذلك قوله تعالى حكاية عن تسميتهم وموسى عليهما الصلاة والسلام « اني اريد ان اتكلم احدى ابنتي هاتين على ان تلجرنى ثمانى حجج ، فان اثبتت ففرا من عندك » (٦) الآية . يستدل بهذا على جواز الاجارة ، ينسأ على ان شرع من قبلنا شرع لنا ام لا ، اما ما لا يثبت الا بقوالهم فلا يكون حجة لعدم صحة السند وانقطاعه ، ورواية الكفار لو وقعت لم تقبل ، فكيف وليس من اهل الكتاب من يروي التوراة بفساد عن غيرها ؟ وما لا رواية فيه كيف يخطر بالبال انه حجة ، وبهذا يظهر انك بطهران من استدل في هذه المسئلة بقصة رجم اليهوديين ، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد على اخبار ابن صوريا ان فيها الرجم ، ووجد فيها كما قال ، فان من اسلم من اليهود لم يكن له رواية في التوراة ، وانما كانوا يعملون فيها ما رواه ، اما ان لهم سندا متصلا بموسى عليه الصلاة والسلام كما تطه المسلمون في كتب الحديث

- (١) ٦٠ الاتعام .
- (٢) طعام يطبخ باللبن الحامض وحقيق ولحم ولبزار .
- (٣) البقرة ٢١٨ .
- (٤) المائدة ٤٥ .
- (٥) ٢٢ يوسف .
- (٦) القصص ٢٧ .

هنا ، وهذا معلوم بالضرورة بان اطلع على الحقائق القوية ، وكذلك فهم وعرف ما هم عليه ، بل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب ان يعتقد انه اتمت امتد في رجم اليهوديين على وحي جاءه من قبل الله تعالى ، واما غير ذلك فلا يجوز ، ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على دماء الخلق بغير مستند صحيح ، فالاستدلال في هذه المسئلة بهذه القضية لا يصح ، بل لا يندرج في هذه المسئلة الا ما علم انه من شرعهم بكتابتنا ومن قبل نبينا .

حجة المثبتين من وجوه : احدها ما تقدم من الآية ، وثانيها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (١) وما عليه في جملة ما وصى به نوحا ووصى به ابراهيم وموسى وعيسى ، وثالثها : قوله تعالى « ملة ابيكم ابراهيم » ، تقديره اتبعوا ملة ابيكم ابراهيم .

ونريد على الكل ان الامسود قواعد العقائد لا جزئيات الفروع ، لانها هي التي وقع الاشتراك فيها بين الانبياء كلهم ، وكذلك القواعد الكلية من الفروع ، اما جزئيات المسائل فبلا اشتراك فيها ، بل هي مختلفة في الشرائع .

حجة الخالفين من وجوه : احدها انه لو كان عليه الصلاة والسلام متبعا بشرع من قبله لوجب عليه مراجعة تلك الكتب ، ولا يتوقف الي نزول الوحي ، لكنه لم يفعل ذلك لوجهين : احدهما انه لو فعله لاشتهر ، والثاني : ان مريض الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال « لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتبلى » .

وثانيها : انه صلى الله عليه وسلم لو كان متبعا لوجب على علماء الامصار والعصر ان يفعلوا ذلك ويراجعوا شرع من قبلهم ، ليعلموا ما فيه ، وليس كذلك .

وثالثها : أنه عليه الصلاة والسلام صوب مملاً في حكمه بالاجتهاد
نفسه إذا عدم الحكم في الكتاب والسنة ، وذلك يقتضي أنه لا يلزمه اتباع
الشرائع المتقدمة .

والجواب من الأول أنه قد تقدم أن شرع من قبلنا إنما يلزمنا إذا علمناه
من قبل تعيينا عليه الصلاة والسلام بوحى ، أما من قبلهم فلا يلزم مراجعتهم
لعدم الفائدة في ذلك ، وهو الجواب عن الثاني . وعن الثالث : أن من جملة
الكتاب دلالة على اتباع الشرائع المتقدمة .

فالأدلة : قال الإمام نضر الدين : إذا قلنا بأنه كان متعبداً بتقليد بشرع
إبراهيم ، وقيل بل بموسى ، وقيل بل بميسى عليهم الصلاة والسلام ، وهذا
الذي نقله الإمام في هذه المسئلة لم ينقله البرهان ولا المستصفي ولا سيف
الدين ، ونقلوا هذا النقل بمعنى أنها قيل النبوة ، ونقل المازري الخلاف
بمعينه في المسئلتين ، وكذلك نقل القاضى مبدى الوهلب في الملخص ، وزاد في
النقل بقول : من الناس من قال كان متعبداً بشرعية كل نبي قدسحه إلا ما
نسخ أو دس ، وهذا لم ينقله الجماعة ، مع أنه غالب بحث الفقهاء في
المباحث ، فلا يخصمون شرعاً بمعنا دون غيره .

قال القاضى : ومذهب المالكية أن جميع شرائع الأمم شرع للناس إلا
ما نسخ ولا يرق بين موسى عليه الصلاة والسلام وغيره ، قال ابن برهان
وقيل كان متعبداً قبل النبوة بشرع آدم ، لأنه أول الشرائع ، وقيل كان على
دين نوح عليه الصلاة والسلام — والله أعلم .

الباب الرابع عشر

في النسخ

وبينه خمسة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

قال القاضي منا والغزالي هو خطاب دال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب مقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه . وقال الإمام فخر الدين الفاسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق لا يوجد بمسدد متراخياً عنه ، بحيث لولاه لكان ثابتاً ، فلا طريق يشمل شئاً المدرك : الخطاب وغيره ، وقوله مثل الحكم ، لأن الثابت قبل النسخ غير المصدوم بعده ، وقوله متراخياً عنه فلا ينهكت الخطاب ، وقوله لولاه لكان ثابتاً ، احتراز من المفيات نحو الخطاب بالانطسار ، عند غروب الشمس قلقة ليس نسخاً لوجوب الصوم .

يرد على الأول أن النسخ قد يكون بالفعل كما تقدم يكون للحد جامعا ، وكذلك ينتقض بالاعتراض وبجميع المدارك التي ليست خطايا ، وكذلك يبطل بجميع ذلك اشتراطه في الحكم السابق أن يكون ثابتاً بالخطاب ، فإنه قد يكون ثابتاً بلحد هذه الأمور ، فلذلك يعدل الإمام لقوله طريق شرعي ليعم جميع هذه الأمور ، فإن قلت أنت شرعت نسخ الطريق ، فاستبحة لا نسخ ، والمصدر غير الداعل فقد خرج جميع أفراد المصحف من الحد ، فيكون باطلا .

قلت النسخ في الحقيقة أنها هو الله تعالى ؛ ولذلك قال الله تعالى
 « ما ننسخ من آية » (١) غاضف تعالى فعل النسخ إليه ، وغمله تعالى هو
 هذه المدارك وجعلها نسخة ، فالمصدر في التحقيق هو هذه الأمور المدارك
 فاندفع السؤال ، وقولى مع تراخيه عنه لأنه لو قال افعلوا لا تفعلوا انتهت
 الخطاب ، واسقط الثاقى الأول ، وكذلك لو قال عند الأول هو منسوخ عنكم
 بعد مدة ، كان هذا الوجوب مفيا بترك الفساية من السنة فلا يتحقق
 النسخ ، بل ينتهى بوصولة لغايته ، وحينئذ يتعين أن يكون النسخ مسكونا
 عنه في ابتداء الحكم . وقوله : على وجه لولاه لكان ثابتا ، احتراز مما
 جعل له غاية أول الأمر ، فانه لا يكون ثابتا اذا وصل الى تلك الغاية فلا
 يقبل النسخ الا اذا كان قبلها للثبوت ظاهرا .

وقال القاضى منا ، والغزالي ، الحكم المتأخر يزيل المقدم . وقال
 الامام والاستاذ وجعاعة هو بيان لانتهاء مدة الحكم — وهو الحق — لأنه
 لو كان دائما في نفس الأمر لعلمه الله تعالى دائما ، فكان يستحيل نسخه ،
 لاستحالة انقلاب العلم ، وكذلك الكلام القديم الذى هو خبر عنه .

قال القاضى : النسخ كالفسخ ، فكما ان الاجازة اذا كانت شفهيا
 يستحيل فسخها اذا انقضى الشهر ، ويمكن فسخها في أثناء الشهر ، لان
 ثباتها ان تقوم ، فكذلك النسخ لا يكون الا فيما شبته ان يدوم ، والجماعة
 يسمون هذا التشبيه ، ويقولون ان الله تعالى يعلم الانسياق على ما هي
 عليه ، فلو كان الحكم دائما في نفس الأمر لمعلم دوايه ، ولو علم دوايه
 لتغير نسخه ، فان خلاف المعلوم محال في حقا ، فكيف في العلم القديم ،
 وكذلك كل ما عليه الله تعالى فهو مخبر عنه بالكلام النفساني ، وخبر الله تعالى
 صدق يستحيل الخلف فيه ، فلو اخبر عن دوايه تغير نسخه ، وكذلك
 لو شرعه دائما لكان تعالى قد اراد دوايه لأنه من جملة الكائنات ، ولو اراد
 دوايه لوجب الكلام ، وحينئذ يتمتع النسخ ، ولو وقع النسخ لزم مخالفة
 ثلاث متعلقات لله تعالى ، اولها محال .

(١) ١٠٦ البقرة .

هذه مدارك علمية توجب حيتذ ان الحكم كان دائما في إعتقادنا لا في نفس الامر ، فالناسخ مزيل للدوام في اعتقادنا لا في نفس الامر ، وحيثذ يكون النسخ كتحصيل العلم ، ولذلك قيل النسخ تخصيص في الزمان ، وهذا التفسير يحسن فيما يتناول زمانا اما لا يكون الا في زمن واحد كتعب اسحق عليه الصلاة والسلام (١) فلا يكون تخصيصا في المكان ، بل راعيا لجملة الفعل بجميع أزماته .

الفصل الثاني

في حكمه

وهو واقع ، واكثره بعض اليهود عقلا وبعضهم سمعا ، وبعض المسلمين مؤولا لما وقع من ذلك بالتخصيص ، كما انه تعالى شرع عدم ترويج الأثر باضحه غير توامته ، وقد نسخ ذلك .

أما وتوابع النسخ فلان الله تعالى اوجب وقوف الواحد منا للفتنة من الكفار في الجهاد ، ثم نبخه بقوله تعالى « الا ان خف الله منكم » (٢) ومماير الحكم ان يقف الواحد منا للآخرين لقوله تعالى « فان يكن منكم مائة مجبرة يطلبوا مأثتين » (٣) ونسخ تعالى آيت الموأدة ، ويقال انها تيف وعشرون آية بآية السيف وهي قوله تعالى « يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم » (٤) وبغيرها من الآيت الدالة على القتال ، وهو كثير في الكتاب والسنة .

وأما انكار بعض اليهود له فعلا فلاحتجوا عليه بان النهي يعتمد المفاسد الخالصة او الراجعة ، فلو جاز نسخه بعد ذلك لزم تجويز امر الله تعالى واخذنه في عمل المفاسد الخالصة او الراجعة ، وذلك على الله تعالى محال ، بناء على التحسين والتبنيح ، وتعلوا عبارة عليه : ان الفعل لما ان يكون حسنا او قبيحا ، فان كان حسنا استحال النهي منه ، او قبيحا استحال الاكث فيه ، فالنسخ محال على التقديرين .

(١) هذا أحد قولين في التذييع والقول الثاني هو ابن عاتيل .

(٢) ٦٦ الأنتل .

(٣) ٦٦ الأنتل .

(٤) ٦٣ التوبة .

وجوابهم : انا نمنع قاعدة التحسن والقيح ، لو سلمها ونقول لم لا يجوز ان يكون الفعل مفسدة في وقت مصلحة في وقت ، وذلك معلوم بالعوائد ؟ بل اليوم الواحد يكون الفعل فيه حسنا في اوله طيبا في آخره ، كما نقول في الاكل والشرب ولبس الثراء وشرب المساء البارد وغيره ، ويحسن جميع ذلك ويحبب باعتبار وقتين من الشتاء والصيف ، والحر والبرد ، والسوم والفطر ، والشبع والجوع ، والصحة والسقم .

احتج منكروه سمعا بوجهين : احدهما ان الله تعالى لما شرع لموسى عليه الصلاة والسلام شرعه ، غلظ الدال عليه اما ان يدل على الدوام او لا ، فان دل على الدوام غلبا ان يضم اليه ما يقتضى انه سينسخه او لا ، فان كان الاول فهو باطل من وجهين : الاول : انه يكون متناقضا وهو عبث ممنوع . الثاني : ان هذا اللفظ الدال على النسخ وجب ان ينقل متواترا ، اذ لو جوزنا نقل الشرع غير متواتر لو نقل صفته غير متواترة لم نحصل لنا علم بان شرع الاسلام غير منسوخ ، ولان ذلك من الوقائع العظيمة التي يجب اشتهارها ، فلا يكون نص على النسخ ويهتد لا يكون منسوخا ؛ لان ذكر اللفظ الدال على الدوام مع عدم الدوام تلبيس ، ولانه يؤدي الى عدم الوثوق بدوام الشرائع ، ولما ان لم ينص على الدوام فهذا مطلق يكفى في العمل به مرة واحدة ، وينقض بذاته ، فلا يحتاج للنسخ ويتعذر النسخ فيه .

الوجه الثاني : انه ثبت بالقراءة قول موسى عليه الصلاة والسلام : تمكثوا بالمسبب ابدا ، وقال تمكثوا بالمسبب ما دامت السموات والارض ، وهو متواتر والتواتر حجة .

والجواب عن الاول : ان نقول اتفق المسلمون على ان الله تعالى شرع لموسى شرعه بلفظ الدوام ، واختلفوا هل ذكر منه ما يدل على انه سيجبر منسوخا ؟ فقال ابو الحسين يجب ذلك في الجملة والا كان تلبيسا . وقال جماهير اصحابنا وبجماهير المجتلة لا يجب ذلك ، وقد تقدم البحث في ذلك في تأخير البيان عن وقت الحاجة .

والجواب على رأي ابي الحسين : ان ذلك القيد لم يثبت بقرينة الخلل

في التهود في زمن بختنصر ملكه أبدا اليهود حتى لم يبق منهم من يصلح للتوابع ، وبه يظهر الجواب عن شرعنا نحن كسلانته عن الآيات .

وعن الثاني : ان هذا القتل ايضا لا يصح الاعتماد عليه لاقطاع عدد اليهود كما تقدم ، ولان لفظ الأبد منقول في التوراة وهو على خلاف ظاهره ، قال في المبد يستخدم ست سنين ثم يمتد في السابعة ، فان ابن العلق فليقتل ابنه ويستخدم أبدا ، مع تعذر الاستخدام أبدا ، بل العمر ، فإطلاق الأبد على العمر فقط .

وثانيها : قال في البقرة التي أمروا بذبحها تكون لكم سنة أبدا ، ومعلوم ان ذلك ينقطع بخراب العالم وقيل الساعة .

وثالثها : أمروا في قصة دم الفصح (١) ان يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجا (٢) ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الجمل سنة أبدا ثم زال الصبي بترك أبدا

وقال في السفر الثاني — أمروا الى كل يوم خروطين خرونا غشوة وخرونا عشية فربنا دائما لا يترككم — وهم لا يفعلون ذلك ، ثم ذهبهم بنقوش بنسوز اخذها ان في التوراة ان المساكين اذا سرق في المرة الرابعة تنصب آذنه ويباع ، وقد اتفقوا على نسخ ذلك .

ورابعيتها : اتفق اليهود والنصارى على ان الله تعالى عدى ولد ابراهيم من الذبح وهو نص التوراة ، وهذا يشهد اتواع النسخ ، لانه قبل العمل الذي منه المعتزلة ، ولذا جاز في الأشد جاز في غيره بطريق الاولى .

وثالثتها : ان في التوراة ان الذبح بين الخفرة والامة في النكاح كان جائزا في شرع ابراهيم عليه الصلاة والسلام لجميعه بين سارة الحرة وهاجر الامة وحرمة التوراة .

ورابعيتها : ان التوراة قال الله تعالى فيها لموسي عليه السلام : اخرجك من ارضك وابعدك عن ارضك الممسية التي وعدت بها اباك ابراهيم ، ان أرضها نسله فلما سألوا الى التي قال الله تعالى لا تفلحوها لأنكم قد صيتموني — وهو عين النسخ .

(١) الفصح كالنظر لفظا ومعنى .

(٢) اللحم الملوج الذي لم يتم نضجه .

مخالفتها : تحريم الميت فإنه لم يزل العمل مباحا المرثون موسى عليه الصلاة والسلام وهو عين النسخ ، وقد ذكرت سورا كثيرة غير هذه في شرح المحصول وفي كتاب (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على اليهود والنصارى) .

وأما من اتكر النسخ من المسلمين فهو معترف بنسخ تحريم الشعوب وتحريم الميت وغير ذلك من الأحكام ، غير أنه يفسر النسخ في هذه الصورة بالقلية وانها انتهت بقلتها غايتها ، فلا خلاف في المعنى .

ويجوز عندنا وعند الكوفة نسخ القرآن خلافا لأبي مسلم الأصمعي لأن الله تعالى نسخ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بثبوته لآتين وهما في القرآن .

وثانها : أن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها الإعتداد حولا بقوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم ماعا الى الأصول » (١) ثم نسخ بقوله تعالى « يتروصن بأئبسن أربعة أشهر وعشرا » (٢) ، ونسخ وجوب التصديق الثابت بقوله تعالى « فقموا بين يدي نجواكم صدقة » (٣) .

احتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فلو نسخ لبطل .

وجوابه : أن معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله ولا يأتي بعمده ما يبطله وبين أنه ليس يحق ، والمنسوخ والنسخ حق ، فليس من هذا الباب .

ثالثة : أبو مسلم كينه ، واسمه عمرو بن يحيى قاله أبو اسحق في اللع .

ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعه عندنا خلافا لأكثر الشافعية والحنفية والاعتزلة كنسخ بيع اسحق عليه الصلاة والسلام قبل وقوعه .

(١) ٢٤٠ البقرة .

(٢) ٢٢٤ البقرة .

(٣) ١٢ المجادلة .

المسأل في هذا المعنى أربع : أحدها أن يوقت الفعل بزمن مستقبل فينسخ قبل حضوره . وثانيها : أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه ، وثالثها : أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله . ورابعها : أن يكون الفعل يتكرر فيعمل مرارا ثم ينسخ . وأما الثلاثة الأولى فهي في الفعل الواحد غير المتكرر . وأما الرابعة : فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواثمة قبل النسخ ، ومنه نسخ القبله وغيرها ، ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل ، وترك المصلحة عندئذهم تمتع على قاعدة الحسن والتجريح . والنقل في هاتين المسألتين في هذا الموضع قد نقله الأصوليون . وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه تبلا ، ومقتضى مذهبنا جواز النسخ في الجميع .

ومقتضى مذهب المعتزلة التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا ، فإن الفعل الواحد قد لا يحصل مصلحة إلا باستيفاء أجزائه ، كخبث الحيوان ، وانتكاز الفريق ، فإن مجرد قطع الجلد لا يحصل مقصود الذكاة من اخراج الفضلات وزهوق الروح على وجه السهولة ، واخراج للفريق إلى ترب البر وتركه هناك لا يحصل مقصود الحياة ، وقد تكون المصلحة متوزعة على أجزائه كسقي العطشان والطعام الجيعان وكسوة العريان ، فإن كل جزء من ذلك يحصل جزءا من المصلحة في الرئى والشبع والكسوة ، ففي القسم الأول مقتضى مذهبهم المنع لعدم حصول المصلحة . وفي الثاني الجواز لحصول بعض المصلحة المخرجة للأمر الأول عن العبث ، كما انمقد الاجماع على حسن النهى عن القطرة الواحدة من الخبر ، مع أن الاسكار لا يحصل إلا بعد قطرات ، لكنه لا يمتنع له بعضها دون بعض بل يتوزع عليها ، فكذلك ههنا : فتتوزل الأجزاء معتزلة الجزئيات ، كذلك يمكن ببعض الأجزاء . غير أن ههنا فرقا يمكن ملاحظته ، وهو أن المصلحة في الجزئيات المنفصلة في صورة المنقول عنه مصالح تامة يمكن أن يقصدها المعتاد قصدًا كليًا دائما ، بخلاف جزء المصلحة في نقطة الماء وتحوها ، فإن القصد إليها نادر ، ومع هذا الفرق يمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا في هذا القسم من غير تفصيل .

واحتج الشيخ سيف الدين الأمدى في هذه المسئلة بنسخ الخمين صلاة ليلة الاسراء حتى بقيت خمسا ، ويرد عليه أنها خير واحد مثلا

ينبغي القطع ، والمبذلة قطعية ولا نسخ قبل الإنزال (١) وقبل الإنزال لا يترى علينا حكم ، غليس من صورة النزاع .

والنسخ لا إلى بدل خلافا لقوم كنسخ الصلحة في قوله تعالى « فعدوا بين يدي تجواكم صدقة » (٢) لفهم بدل .

قيل إن ذلك زال لزوال سببه وهو التمييز بين المؤمنين والمنافقين ، وقد ذهب المنافقون فاستغنى عن الفرق .

جوابه : روى أنه لم يصدق إلا على رضى الله عنه فقط مع بقاء السبب بعد صدقته ثم نسخ ، حيثئذ .

احتجوا بقوله تعالى « ما نسخ من آية لو نفسها نأت بخير منها أو مثلها » (٣) فمن تعالى على أنه لا بد من البديل أحسن أو مثل .

جوابه : أن هذه صيغة شرط وليس من شرط الشرط أن يكون ممكنا متقد يكون . متعذرا كقولك إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنتان وهذا للشرط محال والكلام صحيح مبرى ، وإذا لم يستلزم الشرط الامكان لا يدل على الوقوع به مطلقا ففسلا عن الوقوع ببطل ، سهلنا . لكنه قد يكون رفع الحكم لفهم بدل خيرا للتكليف جاعلا مصلحه والحة عليه ويمسده من التثنية وغرقت التكليف :

ونسخ الحكم إلى الأتقل خلافا لبعض أهل الظاهر كنسخ عاتقوا برمسكان .

ونسخ الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ، والرجم أشد من الحبس . اجتجوا بقوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » (٤) ويقول تعالى « يريد الله أن يخفف منكم » (٥) في « يريد الله بكم اليسر » (٦) والأقل لا يكون خيرا ولا مثلا ولا يسرا .

(١) في المخطوطة : ولأنه نسخ قبل الإنزال .

(٢) ١٠٦ البقرة .

(٣) ٢٨ الأتلاء .

(٤) ١٢ المجادلة .

(٥) ١٠٦ البقرة .

(٦) ١٨٥ البقرة .

والجواب من الأول : قد يكون الأثر أفضل للمكلف وخيرا له باعتبار ثوابه واستصلاحه في أخلاقه ومعاده ومخائفة . ومن الثاني أنه يجوز على اليسر في الآخرة حتى لا يتطرق إليه تخصيصات غير محصورة فإن في الشريعة مشاق كثيرة .

ونسخ التلاوة دون الحكم كنسخ - الشيخ والشيخه إذا زنيا على جهوهما
الجنة نكالا من الله - مع بقائه الرجم ، والحكم دون التلاوة كما تقدم في
الجهاد ، وهذا معا لا يستلزم إمكان المتردات إمكان الرجم .

لأن التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان ، فلا يبعد في العقل أن يصح ما مما مفهدة في وقت أحدهما دون الآخر ، وتكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بأن الله تعالى أنزل مثل هذا الحكم رحمة منه لعباده . ومن أنس نيل في قضي بشر معونة - بلغوا أخواننا النساء لهننا ربنا فرضي منا وأرضانا - ومن أبى بكر كما نقرأ من القرآن - لا ترغبوا من آياتكم فانه كبر يك - ومثل التلاوة والحكم معا ما روى من عاتقة رضى الله عنها قالت كلن فيما أنزل الله - مخر رخصات - فتنسفن - بخمس - وروى أن سورة الأحزاب كانت تعمل سورة البقرة .

ونسخ الخبر إذا كان متفسنا لحكم عندنا ، خلافاً لأن جوزه مطلقاً ومنه
مطلقاً وهو أبو على وأبو هاشم وأكثر المتقدمين . لنا أن نسخ الخبر يوجب
عدم المطابقة وهو حال فإنا تضمن الحكم جاز نسخه لأنه مستعمل له ونسخ
الحكم جائز كما لو غير عنه بالخبر .

قال الإمام فخر الدين : إذا كان الخبر خبراً عما لا يجوز تغييره ، كالخبر من حدوث العالم ، فلا يتطرق إليه النسخ ، وإن كان مما يجوز تغييره وهو أما ماض أو مستقبل ، والمستقبل أما وعد أو وعيد أو خبر من حكم كالحظر من وجوب الحج فيجوز النسخ في الكل ، ومنع أبو على وأبو هاشم وأكثر المتقدمين الكل .

قال : لنا أن الخبر إذا كان عن أمر ماض نحو عيرت نوحا - الله سنة ،

جاز أن يبين من بعدد بأنه ألف سبعة الأخصيين علما ، وإن كان خبرا عن مستقبل كان وعدا أو وعيدا فهو كقوله لأعطين الزاني أبدا فيجوز أن يبين أنه أراد ألف سعة وإن كان من حكم الفعل في المستقبل فإن الخبر كالأمر في تناوله الأوقات (١) المستقلة فيجوز أن يراد بعضها .

احتجوا بأن نسخ الخبر يومه الحلف .

قال : وجوابه أن نسخ الأمر أيضا يومه البداء . قلت أسماء الأعداد منصوب لا يجوز فيها المجاز وأراد المتكلم بالألف ألفا الأخصيين علما مجاز فلا يجوز ، وأما إطلاق الأبد على ألف سنة فهو تخصيص في الخبر وهو يجمع عليه ، أما النزاع في النسخ فلين أحدهما من الآخر ؟ ! وقد تضمنت الدروق بينهما .

وأما قولهم يومه الحلف : ذلك مدفوع بالبراهين الدالة على استحالة الحلف على الله تعالى والبداء عليه ، والبداء هو إحدى الطرق التي استدلّت بها اليهود على استحالة النسخ ، ومنها أمر بشيء ثم بدا له أن المصلحة في خلافه ، وذلك إما يتلّى في حق من تخفى عليه الخفيات ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

وجوابهم : أن الله تعالى عالم بأن الفعل الثلاثي مصلحة في وقت كذا مفسدة في وقت كذا ، وأنه نسخه إذا وصل وقت المفسدة ، فالكل معلوم في الأول ، وما تجدد العلم بشيء ، فما لزم من النسخ البداء فيجوز .

ويجوز نسخ ما قال فيه أفعلوه أبدا خلافا لقوم ، لأن صيغة أبدا بمنزلة العموم في الزمان ، والعموم قبل التخصيص والنسخ .

احتجوا بأ صيغة (أبدا) لو جاز أن لا يراد بها الدوام لم يبق لنا طريق إلى الجزم بخلود أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، لأن ذلك كله مستفاد من قوله تعالى « خالدون فيها أبدا » (٢) .

والجواب : أن الجزم إنما حصل في الخلود بمجرد لفظ (أبدا) بل يتكرره تكرارا أبدا للقطع بسياقه وقرائنه على ذلك ، أما بمجرد لفظة واحدة من أبدا فلا يوجب الجزم ، والكلام في هذه المسئلة إنما هو في مثل هذا .

(١) في الأصل : في تناول الأوقات .

(٢) لأهل الجنة ١٢٢ النساء . ولأهل النار ١٦٩ النساء .

الفصل الثالث

في النسخ والنسوخ

يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب وعند الكفرين
حجتنا ما تقدم من الرد على أبي مسلم الأصمهاني ، احتجوا بقوله تعالى
« لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » (١) وقد تقدم جوابه .

والسنة المتواترة بطلها .

السنة المتواترة بطلها هو كالكتاب بالكتاب لحصول المساواة والتواتر في
الهابين النسخ والنسوخ .

والإحاد بطلها .

لأننا نشترط في النسخ أن يكون مساويا للنسخ أو أقوى والإحاد
مساوية للإحاد فيجوز .

وبالكتاب والسنة المتواترة أجماعا .

بسبب أن الكتاب والسنة المتواترة ينسخان خبر الواحد ، لأنهما أقوى
منه ، والأقوى أولى بالنسخ .

وأما جواز نسخ الكتاب بالإحاد فجائز عقلا غير واقع سمعا ، خلافا
لأهل الظاهر ، والبالغي منا مستدلا بتحويل القبلة عن بيت المقدس إلى مكة .
لنا أن الكتاب بتواتر قطعي فلا يرفع بالإحاد المتقونة لتقدم العلم على الظن .

واستدلوا أيضا بقوله تعالى « قل لا أجد فيها كوى إلى عزما على
طامع يطعمه » (٢) الآية نسخت بنهي عليه الصلاة والسلام عن أكل كل ذي
ناب من الشباع وهو خير واحد ويقول تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » (٣)

(٢) ١٤٥ الأتكام .

(١) ٤٢ مصلحت .

(٣) ٢٤ النساء .

نسخ ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تتكح المرأة على عمتها ولا خالتها »
الحديث ، ولأنه دليل شرعى فينسخ كسائر الأدلة ، ولأنه يخصص الكتاب
فينسخه ، لأن النسخ تخصيص فى الزمان .

والجواب عن الأول : أن الآية إنما اقتضت التحريم الى تلك النهاية فلا
يناقضها ورود تحريم بعدها ، وإذا لم ينقضها لا يكون ناسخا لأن من شرط النسخ
التناقض . ومن الثانى : أن العلم فى الأشخاص مطلق فى الأحوال فيحمل العلم
على حالة عدم الغرابة المذكورة . سلمناه لكنه تخصيص ونحن نسله انما
النزاع فى النسخ . ومن الثالث : البرق أن تلك الأدلة المتفق عليها مسبوقة
أو أقوى وهذا مرجوح فلا يلحق بها . وعن الرابع : أن النسخ إبطال
لما اتصف بأنه مراد فيختلط فيه أكثر من التخصيص لأنه بيان للمراد
يقطع ، وأما تحويل القيلة فقالوا احتجبت به قرائن وجدها أهل قباء لما أخبرهم
المخبر من ضجيج أهل المدينة ، وغير ذلك حصل لهم العلم ، فذلك ثبوتها . تلك
الرواية ، سلمنا عدم القرائن لكن ذلك فعل بعض الأمة ، فليس حجة ، ولعله
مذهب لهم لمائها مسئلة خلاف .

ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافا للشافعى رضى الله عنه وبعض
أصحابه . لنا نسخ القيلة بقوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره »
ولم يكن التوجه لبیت المقدس ثلثنا بالكتاب عملا بالاستقراء .

فى كون التوجه لبیت المقدس ليس من القرآن ، فيه نظر ، من جهة
أن القاعدة أن كل بيان لمجد بعد مراد من ذلك المجمل وكثنا فيه . والله
تعالى قال « اتوبوا للصلاة » (١) ولم يبين صفتها ، فبينها عليه الصلاة والسلام
بعملة لبیت المقدس وكان ذلك مرادا بالآية ، كما أنا نقول فى قوله عليه الصلاة
والسلام « فيها سبقت السماء البعشر » بيان لقوله تعالى « وآتوا الزكاة » (٢)
وهو مراد منها ، وكذلك ههنا وهو القاعدة : أن كل بيان لمجد بعد مراد
من ذلك المجمل ، فكل التوجه لبیت المقدس ثابتا بالقرآن بهذه الطريقة .

(١) البقرة . ٤٣

(٢) البقرة . ٤٣

حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى : « لتبين للذيناس ما نزل به اليوم » (١) فجعله عليه الصلاة والسلام مبينا بالسنة للكتاب للنزول ، فلا يكون الكتاب ناسخا للسنة ، لأن النسخ بين المبتسوخ ، فيكون كل واحد منهما مبينا لصاحبه فيلزم الدور .

والجواب عنه : أن الكتاب والسنة ليس كل واحد منهما مبيها للبيان ولا وقع فيه النسخ ، فليكن أن يكون بعض الكتاب مبينا لبعض السنة ، والبعض الآخر الذي لم يبينه الكتاب يبين للكتاب فلا دور ، لأنه لم يوجد شيان كل واحد منهما متوقف على الآخر ، بل الذي يتوقف عليه من السنة غير متوقف والبعض المتوقف عليه من الكتاب غير متوقف ، سلبناه ، لكنه مجازي بقوله تعالى في حق الكتاب العزيز « تبينا لكل شئ » ، والسنة شئ ، فيكون الكتاب تبينا لها فينبغيها وهو المطلوب .

ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له في الطريق العلمي عند أكثر أصحابنا ، وواقع كنسخ الوصية لورث بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لورث » ونسخ آية الحبس في البيوت بالرجم . وقال الشافعي لم يقع ، لأن آية الحبس في البيوت نسخت بالحد .

واحتجوا أيضا على الوقوع بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لورث » بنسخ الوصية للقرينين الذين في الكتاب ، ويقولون عليه الصلاة والسلام « لا تنكح المرأة على عمها » الحديث نسخ لقوله تعالى « وأهل لكم ما وراء ذلكم » وأما قول الشافعي — رضي الله عنه — أن آية الحبس نسخت بالحد ، فذلك يتوقف على تاريخ لم يتحقق ، ومن أين لنا أن آية الحد نزلت بعد آية الحبس ؟ بل ظاهر السنة يقتضي خلاف ما قلناه ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا : الشيب بالثيب رجم بالحجارة واليكر باليكر جلد مقة وتفريق عام » نظائره يقتضي أنه الآن نسخ ذلك الحسن .

ويرد على الأول : الوصية جقرة لغير الورث إذا كان قريبا فدخله

التخصيص والمتمنى: النسخ ، وعلى الثاني أنه أيضا تخصيص دخل في الكتاب لا ينسخ ؛ لأن بعض ما حل حرم ولا تنزع فيه .

والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .

هذا نقل المحصول ، وقال الشيخ سيف الدين كون الاجماع ينسخ الحكم الثالث به نفاه الاكثرون وجوزه الاولون ، وكون الاجماع ناسخا منعه الجمهور وجوزه بعض المعتزلة وعيسى بن ابيان .

وينى الامام فخر الدين هذه المسئلة على قاعدة وهي : ان الاجماع لا يتمدد في زمانه عليه الصلاة والسلام ، لانه بعض المؤمنين بل سيدهم ، وبني وجد قوله عليه الصلاة والسلام فلا عبرة بقول غيره ، واذا لم يتمدد إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لم يمكن نسخه بالكتيب والسنة لتعذرهما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ، ولا بالاجماع لان هذا الاجماع الثاني ان كان لا من دليل فهو خطأ وان كان من دليل فقد فغل عنه الاجماع الاول فكان خطأ والاجماع لا يكون خطأ لاستحالة النسخ بالاجماع ، ولا بالقياس لأن من شرطه ان لا يكون على خلاف الاجماع ، فيتمتعن نسخ الاجماع مطلقا ، واما كون الاجماع ناسخا فقال : لا يمكن أن ينسخ كتابا ولا سنة لأنه يكون على خلافهما فيكون خطأ ، ولا اجماعا لأن أحدهما يلزم أن يكون خطأ لمخالفته لدليل الاجماع الآخر ، ولا قياسا لأن شرط القياس عدم الاجماع ، فإذا اجمعا على خلاف حكم القياس زال القياس لعدم شرطه .

وهذه الطريقة مشككة بسبب أن وجود النسخ على الله عليه وسلم لا يمنع وجود الاجماع ، لأنه عليه الصلاة والسلام شهد أئمة بالعصمة فقال « لا تجتمع أئمة على خطأ » وصيغة المضاف غير المضاف اليه ، وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على أن يكون بعده عليه الصلاة والسلام ، فالأمة أولي .

ثم انه نقض هذه القاعدة بعد ذلك فقال يمكن نسخ القياس في زمانه عليه السلام بالاجماع ، فصرح بجواز اعتماد الاجماع في زمانه عليه السلام .

وأما سيف الدين فلم يقل ذلك ، بل قال الاجماع الموجود بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا ينسخ بنسخ ولا غيره الى آخر التقسيم .

وقال أبو الحسين البصرى في المعتمد الموضوع له في أصول الفقه كما
قله المصنف ثم قال أن قيل يجوز أن ينسخ إجماعا وقع في زمانه عليه الصلاة
والسلام قلنا يجوز ، وإنما منعنا الإجماع بعدم أن ينسخ ، وأما في حياته
فالنسخ الحليل الذي أجمعوا عليه لا حكمه .

وقال أبو اسحق : ينعقد الإجماع في زمانه عليه السلام .

وقال ابن برهان في كتاب الأوسط ينعقد الإجماع في زمانه عليه الصلاة
والسلام : وجاعة من المصنفين وافقوا الإمام نضر الدين على دعواه على
ما فيها من الاشكال

وأما حجة الجواز إن خالف في هذه المسئلة ، فهي مبنية على أنه يجوز
أن ينعقد إجماع بعد إجماع غيالف له ، ويكون كلاهما حقا ، ويكون انقضاء
الأول مشروطا بأن لا يطرأ عليه إجماع آخر وهو شذوذ من المذاهب ، مبنى
للساذ على الشك ، والكل ممنوع .

وجوز نسخ الفحوى الذى هو مفهوم الموافقة فيما للأصل ، ومنع أبو
الحسين من نسخه مع بقاء الأصل دفعا للتناقض بين تحريم التكليف مثلا وحل
الضرب ، ويجوز النسخ به وفقا ، إعتية كانت دلائله أو قطعية على
الحكام .

قال الإمام نضر الدين اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى مما ،
وأما نسخ الأصل وحده فله يقتضى نسخ الفحوى ، لأن الفحوى تبع ،
وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل فممنوعه أبو الحسين ، لئلا ينتقض الغرض
في الأصل كما تقدم في التاليف ، فتحرره لنفى المعقوف وإباحة الضرب أبلغ
في المعقوف ، فيبطل المقصود من تحريم التكليف .

قال سيف الدين : تردد قول الغرض عند الجبار في نسخ الفحوى دون
الأصل ، مجوزه تارة ورآه من باب التخصيص ، لأنه نص على الجميع ، ثم
خصص البعض ، ومنعه مرة للتلفظ ونقض الغرض .

وقولى : كانت دلائله إنطية أو قطعية : أريد بالقطعية العقلة الذى

هو القياس ؛ فان الناس اخطأوا في تخريم الضرب مثلا في تلك الآية (١) هل هو ثابت بالقياس على تخريم التكليف بطريق الأول ، أو هو بدلالة اللفظ عليه التزاما بالقياس ، وإن كانت دلالة التزام صح النسخ بها ، أو قياسا صح النسخ بها ، لأنه حكم منقضى لحكم متقدم ، فصيح النسخ كسائر ما يجوز به النسخ ، نعم يشترط في المنسوخ به أن يكون مثله في السند أو أخفض رتبة .

مسئلة : قال الإمام مخر الدين في المصنوع نسخ القياس إن كان في حياته عليه الصلاة والسلام فلا يلزم رفعه بالنسخ بالإجماع ، والقياس ؛ بأن ينص عليه السلام في الفروع ، بخلاف حكم القياس بعد استقرار التمسك بالقياس ، وأما بإجماع الأمة إذا اختلفت الأمة على قولين قياسا ، ثم اجتمعا على أحد القولين ، كان إجماعهم راجعا لحكم القياس المتفق للقول الآخر ، وأما بالقياس فإن ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله محلا بطلان موجودة في ذلك الفرع ، وتكون عبارة علما أقوى من عبارة ملية الوصف لتحكم الأول في الأصل الأول .

وأما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز نسخه في المعنى وإن كان لا يسمى نسخا في اللفظ ، كما إذا أتى مجتهد بالقياس ثم ظفر بالنص أو بالإجماع أو بالقياس المخالف للأول ، فإن قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لقياسه الأول ، وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به ، وأما كون القياس ناسخا فيمتنع في الكتاب والسنة والإجماع ، لأن تقديمها يبطله ، وأما للقياس فقد تقدم القول فيه .

والقول يكون ناسخا في حق من سبقته رجلاه فإن الوجوب مسقط عنه ، قاله الإمام .

هذا ليس نسخا لأن بقاء المحل شرط ، وعدم الحكم لعدم مسيبه أو شرطه أو قياسا مانعه ليس نسخا ، والا كان النسخ واقعا طول الزمان لطريقين الأسهل ومعهما .

(١) في قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا . لنا يبلغن عندك الكبر أحداهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما » .

الفصل الرابع

أيضا يتوهم أنه ناسخ

زيادة صلاة على الصلوات أو عبادة على العبادات ليست نسخا وفقا ،
وانما جعل أهل العراق الوتر نسخا لما فيه من رفع قوله تعالى «**أخاضوا**
على الصلوات والصلاة الوسطى» (١) قلن الملاحظة على الوسطى تذهب
لصيرورتها غير وسطى .

زيادة الحج على العبادات في آخر الإسلام ليس نسخا لما تسببه
من العبادات ، لعدم التامة ، ومن شرط النسخ التناق ، ولما زيادة الوتر
لما اعتقد الحنفية أنه واجب على الصلوات عندهم سنا ، وكل بعد زوج
لا توسط فيه ، انما يكن التوسط في عدد فرد ، فالخمس اثنان واثنان
وواحد بينهما ، ولما السنة ثلاثة وثلاثة لا يبقى شيء يتوسط بينهما ، فارتفع
الطلب المتعلق بالوسطى لزوال الوصف ، والطلب لذلك حكم شرعى ، نكذ
ارتفع حكم شرعى ، فيكون نسخا ، وهذا البحث مبني على أنها منجبة
وسطى لتوسطها بين عديدين ، وقيل لتوسطها بين الليل والنهار وهي
المصباح ، وقيل لتوسطها بين الأعداد الثاقية والرباعية ، فتوسط الثلاثية ،
فتكون المغرب . وعلى القول الأول تكون الغنم ، لأن قبلها الصبح والظهر
وبعدا المغرب والعشاء .

والزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخا عند مالك وعبد الله
أصبغيه والشافعي ، خلافا للحنفية لا وقيل أن نعت الزيادة ما دل عليه
المفهوم الذي هو دليل الخطاب أو الشرط كجئت منبجها والا فلا ، وقيل أن لم
يجز الأصل بعدها فهي نسخ والا فلا ، فعلى مذهبي زيادة التغريب على
الجدد ليست نسخا ، وكذلك تنديد الرقية بالإيمان وإباحتها قطع السارق في
الثنية ، والخير بين الواجب وغيره ، لأن المقع من إقامة الغير بقلبه عطف
لا شرعى ، وكذلك لو وجب الصوم إلى الشفق .

(١) ٢٦٩ . البقرة .

حجتنا ان الله تعالى اذا اوجب الصلاة ركعتين ركعتين ثم جعلها أربعاً فان هذه الزيادة لم تبطل وجوب الركعتين الأوليين ولا تنافيها ، وما لا ينافي لا يكون نسخاً .

فان قلت : التشهد كان يجب عقيب ركعتين والسلام بآخر ذلك ، فبطل ذلك . وصار في موضع آخر وهو بعد الأربع ، فقد بطل حكم شرعي فيكون نسخاً .

قلت : لا نسلم ان الله تعالى اوجب السلام عقيب الركعتين لكونهما ركعتين بل اوجبه آخر الصلاة كيف كانت ثنائية او ثلاثية او رباعية ولا محذور للمعد في ايجاب السلام ، بل كونه آخر الصلاة فقط ، وكون السلام آخر الصلاة لم يبطل ، بل هو على حاله فهو لا نسخ .

وهذا السؤال هو مدرك الحنفية ، واحتجوا ايضاً بان الركعتين كانتا مجزئتين والآن هما غير مجزئتين ، والاجزاء حكم شرعي فيكون نسخاً ، ولأن اباحة الأفعال بعد الركعتين كانت حاصلة . ومع الزيادة بطلت هذه الاباحة ، والاباحة حكم شرعي ارفع فيكون نسخاً .

والجواب عن الأول : ان معنى قولنا هما مجزئتان أنه لم يبق شيء آخر يجب على المكلف ، وقولنا لم يجب عليه شيء للاستدانة الى عدم التكليف ، وعدم التكليف حكم عقلي لا شرعي والحكم العقلي رفعه ليس نسخاً ، بدليل ان العبادة اذا وجبت ابتداءً فان وجوبها رافع للحكم العقلي ، وليس ذلك نسخاً اجمالاً . ومن الثاني : ان اباحة الأفعال بعد الركعتين تابع لكونه ما يجب عليه شيء آخر ، وقولنا ما يجب عليه ، اشارة الى نفي الحكم الشرعي ، وبراءة الذمة التي هي حكم عقلي ، والتابع للعقل عقلي ، فلا يكون رفعه نسخاً .

ومثال نفي الزيادة بالشرط ان يقول صاحب الشرع : ان كانت الغنم سائمة ففيها الزكاة ، ثم يقول في الغنم مطلقاً الزكاة ، فان هذا العموم ينتج مفهوم الشرط المتقدم .

ومثال المفهوم ان يقول : في الغنم السائلة الزكاة ، ثم يقول في الغنم

الزكاة ، فإن هذا العموم رافع للمفهوم المتقدم فيكون نسخا ، فانه رفع ما هو ثابت بدليل شرعى وهو الشرط أو المفهوم ، وهذا التفريق مبنى على أن النسخ الأصلي قد تقرر بمفهوم الشرط ومفهوم الصفة ، وإن تقرير النسخ الأصلي حكم شرعى ، وليس كذلك ، لأن الله تعالى لو قال لا أشرع لكم في هذه السنة حكما ولا ألكمكم بشيء ، لم يكن لله تعالى في هذه السنة شريعة عملا بتصميمه تعالى على ذلك ، مع أنه تعالى قد قرر النسخ الأصلي ، وكذلك لما قرر رفع التكليف عن المجنون والنائم وغيرها لم يكن ذلك حكما شرعيا بل إخلال عن عدم الحكم . والجواب إلى مفهوم الصفة هو قول القاضي عبد الجبار ، وهو مع تحقيقه قد نالته هذا الموضع .

ومثال ما لا يجزى بعد زيادة أن الصلاة فرضت مثنى مثنى كما جاء في الحديث ، فلما زيد في صلاة الحضر ركعتان ، بقيت الركعتان الأوليان لا يجزئان بدون هذه الزيادة ، ومثال ما يجزى مفردا بعد الزيادة زيادة التعريب بعد الجلد ، فإن الأسنام لو اقتصر على الجلد واستفتى بعد ذلك ، فقل له لا بد من التعريب ، فانه لا يحتاج إلى امسادة الجلد مرة أخرى ، بخلاف المصلى يحتاج إلى امسادة الجميع ، ووجه الفرق على هذا المذهب أن الأصل إذا لم يجز بعد الزيادة أشد فكان نسخا ، بخلاف القسم الآخر ، التغيير فيه قليل .

وأما على أصلنا فهذه الصور كلها ليست نسخا ، أما التعريب فلأنه رافع لعدم وجوبه ، وعدم الوجوب حكم عطفى ، ورفع الحكم العقلي ليس نسخا . وتقييد الرقبة بالإيمان رافع لعدم لزوم تحصيل الإيمان فيها ، وذلك حكم عطفى ، وإباحة قطع السارق في الثانية ليست نسخا ، لأنه رافع لعدم الإباحة وهو حكم عطفى فلا يكون نسخا .

فإن قلت : الأذى لجزائه محرمة مطلقا ، وهذا التحريم حكم شرعى فيكون نسخا لما رفع .

قلت : لنا ههنا مقامان أحدهما أن ندعى أن الأصل في الأذى وغيره عدم الحكم لا تحريم ولا إباحة ، لأن الأصل في أجزاء العالم كلها عدم الحكم حتى وردت الشرائع . كما تقرر أنه لا يبيح للأجبياء قبل الشرائع ، فعلى جهة

الإباحة رافعة لعدم الحكم لا للتحريم فلا يكون نسخاً ، أو نسلماً للتحريم ،
وتقول حكم التحريم يقتضي إجماعه وشره من غير نظر إلى الجنائيات ، وهذا
التحريم باق ، ولا تناق بين التحريم له من حيث هو ، وإباحته من جهة
الجنائيات ، كما أن إباحة الميتة من جهة الاضطراب لا يكون نسخاً للتحريم
الناشئ لها من حيث هي ، وإنما يحصل التناقض إن لو إباحة من حيث
هو هو ، أو إباحة الميتة من حيث هي ميتة ، وإذا لم يحصل التناقض لا يكون
نسخاً فلا يكون إباحة يده مع الجناية نسخاً بل رفعاً لعدم الحكم ، فإن أحكام
الجناية لم تكن مرتبة ، بل صارت مترتبة ، وكذلك التخير بين الواجب وغيره
ليس نسخاً لأنه إن قيل لك لم لا تتخير بين صلاة الظهر وصحفة درهم ؟ تقول
لأن البذل لم يشرع ، فيشير إلى عدم المشروعية ، وعدم المشروعية حكم
عقلي ، فينبئ خير بين واجب وغيره ، فقد رفع عدم مشروعية ذلك البذل
مقطع ، ووجوب الصوم إلى الشفق يرفع عدم الوجوب من المغرب إلى
الشفق ، فهو حكم عقلي ، ولهذه التفسيرات يوضح لك ما هو نسخ مما ليس
بنسخ فعليها !

وتقتضيان الكتابة نسخ لنا منقطع دون الباقي أن لم يوفق ، وإن فوفق
فإن القاضى عند الجبار هو نسخ في الجزاء دون الشرط ، والظاهر فخر الدين
والكرخي عدم النسخ .

قال فلتنسخ ما لا يعوق عليه العبادة نسخ الزكاة بالنسبة إلى الصلاة ،
فإنه لا يكون نسخاً ، مثال الجزء ركعة من الصلاة ، مثال الشرط الطهارة مع
الصلاة .

لما إن الإجماع ذلك كله يجزئى مجرى إثبات الحكم للعموم ، وكما إن
إخراج بعض صور العموم لا يقدح ، مكللك ههنا ..

اجتجوا ما ننسخ هذه الركعة صلاة يقتضون بقى عدم الجزاء الزكاة الباقية ،
فإنها كانت لا تجزىء صارت تجزىء ، ويقتضى رفع وجوب تأخير التشهد
إلى بعد الركعة المنسوخة ، فإنه ما بقي ذلك بعد النسخ ، بل يتمم التشهد
بعد الباقي بعد النسخ ، وكذلك الركعة الباقية تجزىء إذا عمل بمنهجنا
المسوخة ، والآن وجب علينا أحكام الصلاة منها ، والجزاء حكم شرعي .

والجواب : أن عدم إجزاء يرجع إلى إيجاب الركعة الثانية ، ونحن قد سلمنا أنه انسخ ، إنما نقول في الركعة الباقية ، وأما تأخير التشهد ، فالتشهد لم يشرع عقيب ركعتين ، ولا ركعة بل آخر الصلاة ، وما زال يجب آخر الصلاة ، فما حصل نسخ ، وكذلك إجزاء الصلاة مع المنسوخة كان تابعا لوجوبها ، ونحن نسلم أن وجوبها نسخ ، إنما النزاع فيها بقي .

الفصل الخامس

فيما يعرف به النسخ

يعرف النسخ بالنقص على الرفع أو على ثبوت النقيض أو الضد ، ويعلم التاريخ بالنقص على التأخير أو السنة أو الغزوة أو الهجرة ، ويعلم نسبة ذلك إلى زمان الحكم أو برواية من قلت قيل رواية الحكم الآخر ، قال القاضي عبد الجبار قول الصحابي في الخبرين المتواترين هذا قبل ذلك مقبول ، وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ، كثبوت الإحصان بشهادة اثنين بخلاف الرجم وشهادة النساء في الولادة دون النسب ، وقول الإمام فخر الدين قول الصحابي هذا منسوخ لا يقبل لجواز أن يكون اجتهدا منه ، وقال الكرخي إن قال ذا نسخ ذلك لم يقبل ، وإن قال هذا منسوخ قبل لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا فيكون قاطعا به ، وضممه الإمام .

بني ثبت نقيض الشيء أو ضده انتهى فكان ذلك دليل الرفع ، وأما للنقص على السنة بأن يقول كان هذا التحريم سنة خمس ونعلم أن الإباحة سنة سبع ، فتكون الإباحة ناسخة لتأخير تاريخها ، وإن قال في غزوة كذا كان ذلك كتميعين السنة ، فإن الغزوات مطومة السنين وينظر نسبة ذلك لزمان الحكم فينسخ التأخير المتقدم ، وكذلك إذا قيل الهجرة أو بعدها ، فهو كتميعين السنة أيضا ، ونظير قوله هذا منسوخ مقول ، لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا . قولهم في خبر الرمل قال بعضهم هو أقوى من المسند ، لأنه إذا بين المسند ورجاله فقد جمل لك مجالا في النظر في عدالتهم ، أما إذا سكك عنه فقد التزمه في دينه فهو أقوى في العدالة ممن لم يلتزم به .

والله أعلم .

الباب الخامس عشر

في الإجماع

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور ، ونعني بالاتفاق ، الاشتراك إما في القول أو الفعل أو الاعتقاد ، ويأهل الحل والعقد : المجتهدين في الأحكام الشرعية ، ويأهل من الأمور : الشرعيات والعقليات والعرفيات .

قال إمام الحرمين في البرهان لا اثر للإجماع في العقليات ، فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ، وإنما يعتبر الإجماع في السمعية ، وإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحتها ، كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ، ما لم تقم قرينة دالة على النيب أو الوجوب ، فهذا تفصيل حسن .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : اختلف في اعتماد الإجماع في العقليات فقل لا يعلم بالإجماع عقلي ؛ لأن العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعية التي هي أصل الإجماع .

وقال القاضي أبو بكر : العقلية قسمان ما يخل الجهل به بصحة
الاجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة وتلقونها ، فلا يثبت بالاجماع ، والا جاز
ثبوته بالاجماع ، كجواز رؤية الله تعالى ، وجواز العفو عن الكبائر ، والتعبد
بخبز الواحد ، والقياس ونحو ذلك .

وقال أبو الحسين في المعتد : يجوز انتفاءهم على القول والفعل والرضا
ويخبرون عن الرضا في أنفسهم ، فيدل من حسن ما رضوا به ، وقد يجزمون
على ترك القول وترك الفعل فيدل على انه غير واجب ، ويجوز أن يكون
ما تركوه مندوبا اليه ، لأن تركه غير مخطور ، فهذه التفاصيل أولى من
التميم الأول وهو قول الامام غير الدين في المحصول .

وقال امام الحرمين في البرهان اختلف الأصوليون في الاجماع في الامم
السابقة هل كان حجة ، فقليل لا ، وهو من خصائص هذه الأمة ، وقيل
اجماع كل امة حجة ولم يزل ذلك في المال .

وقال القاضي : لست أدري كيف كان الحال .

قال الامام : والذي اراه ان اهل الاجماع ان قطعوا بقولهم في كل امة
فهو حجة لاستنفاده الى حجة قاطعة لان العادة لا تختص في الامم ، وان كان
المستند بظنوننا فالوجه البوت .

قال الشيخ أبو اسحق في الملح : الاكثرون على ان اجماع غير هذه
الامة ليس بحجة . واختار الشيخ أبو اسحق الاسفرايني انه حجة .

فائدة : تقول العرب جمع الرجل ثوبه وجميع لره ، قاله أبو علي في
الايضاح وتقول اجمع الرجل اذا صار ذا جمع ، مثل البن اذا صار ذا لبن
وانهر اذا صار ذا نهر ، نقولنا اجمع المسلمون على وجوب المسئلة بفتح
بمعنى صاروا ذوي جمع ، وبمعنى اجمعوا رأيهم .

الفصل الثاني

في حكمه

وهو عند الخطأ حجة خلافاً للنظام والشيفة والخوارج ، لقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير تسهيل المؤمنين قوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » (١) وتبوءت الوعيد على المخالفة بدل على وجوب التوبة ، وقوله عليه السلام « لا تجمع أمي على خطأ » يدل على ذلك .

وكذلك أيضاً قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » (٢) قال أئمة اللغة والمفسرون الوسط الخيار سبى الخيار وسطاً لتوسطه بين طرفي الإفراط والتقريط ، وإنما يحسن هذا المدح إذا كانوا على الصواب ، وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تلبرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٣) وجه التمسك به ذكرهم في سبقي المدح يدل على إلتزامهم على الصواب ، والصواب يجب اتباعه ، فيجب اتباعهم ، ولأنه تعالى وصفهم بأنهم يلبرون بالمعروف وينهون عن المنكر (٤) ، واللام للمصوم ، فيلبرون بكل معروف فلا يفتونهم حق لأنه من جملة المعروف ، ولقوله تعالى « وينهون عن المنكر » والمنكر باللام يفيد أنهم ينهون عن كل منكر فلا يقع الخطأ بينهم ويؤلفوا عليه لأنه منكر .

والعمدة الكبرى : أن كل نص من هذه النصوص مضبوط للاستقراء

(١) ١١٥ التوبة .

(٢) ١٤٣ البقرة .

(٣) ١١٠ آل عمران .

(٤) جملة « وينهون عن المنكر » هنا زائدة في الأصول وليس ذلك

مكانها وإنما مكانها يأتي في السطر التالي .

النام من نصوص القرآن والسنة وأحوال الصحابة وذلك بفيد القطع عند الطلوع عليها ، وأن قسمة الأمة مضمومة من الخطأ وأن الحق لا يؤولها فيها بينته شرعا ، فالحق واجب الاتباع ، فقولهم واجب الاتباع ، احتجوا بأن اتفاق الجميع العظيم على الكلمة الواحدة في الزمان الواحد مخال في مجاري العادة ، كما أن اتفاقهم على الجدل إلى الطغاة الوثائق في الزمان الواحد مخال ، ولأن الله تعالى نهاهم عن المنكر بقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » (١) « ولا تهزؤوا للزنا » (٢) - « ولا تفتنوا أنفسكم التي حرم الله إلا بالحق » (٣) وغير ذلك من النصوص ، ولو أنهم تأملتوا للمعاني لما صح تقيهم من هذه المنكر .

والجواب عن الأول : أن اتفاقهم في زمن الصحابة ممكن ولا يكاد يوجد إجماع اليوم إلا وهو واقع في عصر الصحابة - رضى الله عنهم - وإجماعهم حينئذ ممكن لعدم انتشار الإحلام في القتل الأرض ، ولأن مقصودنا أنه حجة إذا وقع ولم يتعرض للوقوع ، فإن لم يقع فلا كلام ، وإن وقع كل حجة ، هذا هو المقصود . وعن الثاني : أن الصيغ العلمية موضوعة في لسان العرب لكل واحد واحد ، لا للمجموع ، فيكون كل واحد منهم غير مضموم ، ولا نزاع في ذلك ، إنما النزاع في مجموعهم لا في أحدهم ، وقد تقدم بسط هذا في باب العموم .

ولما اطمأنن الحريين في البرهان فسلك طريقا آخر ، وهو أن إجماعهم على دليل قاطع أوجب لهم الاجتماع ، فيكون قولهم حجة قطعا لذلك التلخيص ، لا لقولهم والجمهور تقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة ، فلا يقولون إلا حقا ، استنبهوا لعلم أو ظن ، كما أن الرسول عليه السلام مضموم لا يقطع عن الهوى . وما يقوله في التبليغ يجب اعتقاده أنه حجة ، كقوله « استندة » فثبتوا أو علميا ، فالتقطع نشأ عن العصمة لا من المستند .

(١) ١٨٨ البقرة .

(٢) ٣٢ الأبراء .

(٣) ١٥١ الأتعام .

وعلى منع القول الثالث :

قال الامام فخر الدين في المحصول احداث القول الثالث غير جائز، عند
الكثيرين .

والحق انه ان لزم منه الخروج مما اجمعوا عليه امتنع والاجاز فتحصل
في المسئلة ثلاثة اقوال : الجواز مطلقا ، والامتنع مطلقا ، والتفصيل .

احتج السامعون بان الأمة اجمعت قبل الثالث على الأخذ بهذا القول ،
او بهذا القول ، فالأخذ بالثالث خارق للإجماع ، ولان الحق لا يقوت الأمة ،
فلا يكون الثالث حقا ، والا لما فاتهم ، فيكون باطلا قطعيا وهو المطلوب .

ويرد على الاول ان الاجماع الاول مشروط بان لا يجمعوا على احدهما
وقد اجمعوا فالثالث الشرط (١) .

فان قلت . يلزمك ذلك في القول الواحد اذا اجمعوا عليه ، فجاز ان
يقال امتنع مخالفته بشرط ان لا يذهب احد الى خلافه .

قلت : لو كان الاول مشروطا لما كان هذا مشروطا ، بسبب ان القول
لواحد تعيين في المصلحة ، فلا معنى للشرطية ، بخلاف القولين لم تعيين
المصلحة في احدهما عينا ، ولم يقل بكل واحد منها الا بعض الأمة وبعض
الأمة غير معصوم ، وعن الثاني : لا نسلم تعيين الحق في قول الأمة الا اذا
اتفقت كلها على قول ، أما مع الاختلاف لمنوع ، فظهر بهذه الاجوية حجة
الجواز .

مثال التفصيل : اختلفت الأمة على قولين : هل الجلد يقاسم الاخوة
او يكون المال كله له ؟ فالقول الثالث بان الاخوة يحوزون المال كله خلاف
الاجماع ، فالقول الثالث مبطل لما اجمعوا عليه ، فيكون باطلا ، لان الحق
لا يفوتهم ، هذا قول الامام فخر الدين ، وتنبيله .

وقال ابن حزم في المحلى : ان بعضهم قال المال كله للأخوة تغليباً
للبنوة على الأبوة فلا يصح على هذا ما قاله الامام من الاجماع .

(١) في نسخة : مشروط بان لم يقولوا بانه ثابت وقد قالوا به فثبت
الشرط .

وعدم الفصل فيما جمعه فإن جيع ما خالفهم يكون خطأ لتعيين الحق

في جهتهم .

قال الأمام نضر الدين : ان قالوا لا تفصل بين المستلتي لم يجز الفصل ، وكذلك ان علم ان طريقة الحكم واحدة في المستلتي ، فإن لم يكن كذلك فالحق يجوز الطرق ، والا كان من وائق الشافعي في مسألة تحليل ان يوافقه في الكل ، انما لم يجز الفصل لانهم صرحوا بعدمه فيكون عدمه هو الحق ، والفصل باطلا فيمتنع ، ومثاله : ذوق الأرحم اتفقوا على عدم الفصل بينهم ، فمن ورث العمة ورث الخالة بموجب القرابة والرحم ، ومن لم يرث العمة لم يرث الخالة لضعف القرابة عن التوريث ، فلا يجوز لأحد أن يرث العمة دون الخالة ، ولا الخالة دون العمة ، فالطريقة واحدة في المستلتي ، وان كان المدرك مختلفا ، بلن يقول أحد الفريقين لا يرث الخالة لأنها تدلى بالأم ، ويقول الآخر لا يرث العمة لبعدها من الأب ، جاز للفصل بسبب ان اختلاف المدارك يسوغ ذلك ، لأنه اذا قال لورث العمة لشعبة الادلاء بالأب ولا يرث الخالة لدلائها بالأم ، وجهة الأئمة ضعيفة بهذا قد قال بالتوريث في العمة ، وقد قاله بعض الأئمة ، فلم يخرق الإجماع وقال بعدم التوريث في الخالة ، وهو قول بعض الأئمة فلم يخرق الإجماع ، وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأئمة ، فلم يخالف الإجماع . إما لو كتبت الطريقة واحدة كما في التثليل الأول كن خارقا للإجماع باعتبار المدرك ، لأن كل من قال باعتبار أحد المدركين قال باعتباره في الجميع ، وانعقد الإجماع على أنه اذا ألغى إحدى العلتين بقيت الأخرى ، فالقول بالفتها في البعض دون اعتبار الآخر خلاف الإجماع .

من جهنا حسن التظير بالشافعي رضي الله عنه ، فإن اتسلا اذا وافقه في مسألة لأدرك فقد اعتقد صحة ذلك المدرك ، فيلزمه أن يتبعه في مروع ذلك المدرك كلها . إما اذا كانت مدارك الشافعي مختلفة كما هو الواضع فلا يلزم من موافقته في مسألة موافقته في جميع المسائل ؛ لأن مدرك تلك المسائل غير

مدرك تلك المسئلة ، فكنك الأمة توافق بعضها في بعض مدارك ، ولا توافق في ألبعض الآخر ، فلا جرم صَحَّ التفریق فيما قالوا فيه بهنم الفصل اذا اختلفت المدارك .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : ان عينوار الحكم وقالوا لا انفصل حرم الفصل ، وان لم يعينوا ولكن اجمعوا عليه مجعلا فلا يعلم تفصيله إلا بطول غير الاجماع ، فان دل الدليل على انهم ارادوا معينا تعين أو ارادوا العموم تعين العموم ، وان لم يدل دليل حصل العموم أيضا ، فان ترك البيان مع الاجمال دليل على العموم ، ومتى كان مدرك أحد الصنفين مختلفا أو جاز ان يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسئلتين .

واذا اختلف العصر الأول على قولين لم يجوز أن بعضهم أحداث قول ثالث عند الأكثرين ، وجوزه أهل الظاهر ، وفصل الإمام فتنال ان ثم منه خلاف ما اجمعوا عليه امتنع والا فلا ، كما قيل للجد كل المال ، وقيل يقسم الأخ ، فاقول بجعل المال كله للأخ مناقض للأول ، وإذا اجتمعت الأمة على عدم الفصل بين مسئلتين لا يجوز أن بعضهم الفصل بينهما .

هذه هي التي تقدمت ، وقد تقدم بسطها غير أني قدمت في أول الكلام مجملة ، ثم ذكرتها مفصلة ، والفرق بين قولهم لا يجوز أحداث القول الثالث ، وبين قولهم لا يجوز الفصل بين مسئلتين ، ان القول الثالث يكون في الفعل الواحد ، كما نقول في سباع الوحوش قال بعضهم هي حرام ، وقال بعضهم ليس بحرام ، فنقول بأن بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام ، فارق للاجماع فيكون بطلا ، وعدم الفصل في مسئلتين توريت ذوى الارحام كما تقدم تقريره .

ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافا للتصريح وفي العصر الثاني لنا والشافعية ، والحنفية فيه قولان يجنبان على ان اجماعهم على الخلاف يقتضى انه الحق فيمتنع الاتفاق او هو مشروط بعدم الاتفاق وهو الصحيح .

لنا إن المجابة رضوان الله عليهم اختلوا في أمر الإجابة ثم ليتقوا عليها ،
 بدل على ما قلناه ، وأما المسئلة الثانية فنصورتها أن يكون لأهل العصر الأول
 قولان ثم اتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين ، لنا أن هذا القول قد
 ينال قول كل الأمة ، لأن أهل العصر الثاني هم كل الأمة ، فالصواب لا يفتونهم
 بيمين قولهم ، هذا حقا وما عداه باطلا .

حجة المخالف أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على جواز الأخذ بكل
 واحد من القولين بدلا من الآخر ، فالتقول بحصر الحق في هذا القول خلاف
 الإجماع ، ولقوله تعالى «من تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» (١)
 وهذا حكم وقع فيه النزاع في العصر الأول فوجب رده إلى كتاب الله تعالى
 وسنة رسوله ، ولا تحسم مادة النظر فيه لظاهر الآية ولقوله عليه السلام
 «أصبحني كالجوهر بأيهم اقتديتم اجتبيتم» وهذا علم بسواء حصل
 بعدهم إجماع أو لا ، ووجب إذا قلل بذلك القول المتروك أن يكون حقا
 لظاهر الحديث .

والجواب من الأول : أن تجويز الأخذ بكل القولين مشروط بأن لا يحدث
 إجماع .

من قلت : يلزمك ذلك في الإجماع على القول الواحد أن يكون مشروطا
 بعدم طريان الخلاف .

قلت : قد تقدم الجواب عنه .

ومن الثاني : أن موجب الرد هو النزاع ، وقد ذهب بحصول الاتفاق
 بمتلئى الرد .

ومن الثالث : لا نسلم أن قوله باق في العصر الثاني بعد الاتفاق حتى
 يحسن الانتداء به .

(١) النساء .

وانقراض العصر ليس شرطاً خلافاً لقوم من الفقهاء والتكلميين اتجسد
الولادة كل يوم فيتعذر الإجماع .

لنا : النصوص الدالة على كون الإجماع حجة ، ولأن التابعين يولدون
في زمن الصحابة ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم ، فيلزم أن لا ينعقد
إجماع الصحابة دونهم ، ثم عصر التابعين أيضاً كذلك فتدخل الأعصار في
بعضها ، ولا ينعقد الإجماع .

احتجوا بأن الناس ما داموا أحياء فهم في مهلة النظر فلا يستقر الرأي
فلا ينعقد الإجماع ، ولأن الله تعالى يقول « لتكونوا شهداء على الناس » (١)
وانتم تجعلون شهداء على أنفسكم .

والجواب عن الأول : أن اتفقي الآراء الآن دل على صحتها عملاً بأدلة
الإجماع ، فيكون ما عداهما باطلاً فلا يفيد الانتقال إليه . وعن الثاني : أن
كون الإنسان شاهداً على غيره لا يمنع من قبول قوله على نفسه ، قال الله
تعالى « ولو على أنفسكم » (٢) ثم للرد بهذه الآية الدان الآخرة ، والشهادة
على الأهم يوم القيامة ، فلا تعلق لها بما نحن فيه .

وانا حكم بمضي الأمة وسكت الباقون فعند الشافعي والإمام ليس بحجة
ولا إجماع ، وعند الجبالي إجماع وحجة بعد انقراض العصر ، وعند أبي هاشم
ليس بلإجماع ، وهو حجة ، وعند أبي علي بن أبي هريرة أن كان القائل حاكماً
لم يكن إجماعاً ولا حجة ، وإن كان غيره فهو إجماع وحجة .

حجة الأول : أن السكوت قد يكون لأنه في مهلة النظر ، أو ينعقد أن
تول خصمه ما يمكن أن يذهب إليه ذاهب ، أو ينعقد أن كل مجتهد
مصيب ، أو عنده متكرر ولكن ينعقد أن غيره قام بالاعتكاف عنه ، أو ينعقد أن

(١) ١٤٣ البقرة .

(٢) ١٣٥ النساء .

التكرار لا يفيد ومع هذه الاحتمالات لا يقال للسكوت موافق للقتل ، وهو معنى قول الشافعي رضي الله عنه : « لا ينسب الى سكت قول » . وإذا لم يكن اجماعا لا يكون حجة ، لأن قول بعض الأمة ليس بحجة .

حجة الجبكي أن السكوت ظاهر في الرضا لاسيما مع طول المدة ، ولذلك قال عليه السلام في البكر « وأنها صفتها » وإذا كان السكوت موافقا كان اجماعا وحجة ، ميلا بالأبلة الدالة على كون الاجماع حجة .

حجة أبي هاشم : أنه ليس اجماعا لاحتمال السكوت ما تكلم من غير الموافقة ، وأما أنه حجة فانه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام « أمرت أن أعصى بالظاهر » وقهاسا على المدارك الظنية .

حجة أبي علي : أن الحاكم يتبع أحكمه ما يطلع عليه من أمور رعيته فزيها علم في حظه ما يقتضي عدم سماع دعواه لأمر بظن يعلمه ، وظاهر الحال يقتضي أنه مخالف للاجماع ، كذلك في تطييفه وقراره ، وغير ذلك مما انعقد الاجماع على قبوله ، ولما المتي قاتما يقتضي بناء على المدارك البهرمية وهي مطلومة عند غيره ، فإذا رآه خلفها فيه ، ولما أمور الرعية وخواص أهوالهم فلا يطلع عليها إلا من ولي عليهم ، فطجته للضرورة للكشف عنهم فلا يشتركه غيره في ذلك ، فلا يحسن التكرار عليه ، ثم انه قد يرى المذهب المرجوح في حق هذا الخصم ، هو الراجح المتيقن في حق هذا الخصم لا امر اطلع عليه ، ولا يمكن الاعتراض عليه لهذه الاحتمالات .

فلن قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف ، قال الإمام أن كان مما تم به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم ، وفيهم فقيه مخالف لم يظهر (١) فيجوز مجرى قول البعض وسكوت البعض ، وإن كان مما لا تم به البلوى .
فليس بجماع ولا حجة .

(١) في نسخة : ولم ينتشر ذلك القول فيهم فيحتمل أن يكون فيهم مخالف لم يظهر .

إذا كانت الفتوى ما تتم بها البلوى بأن كان سببها لها كمن: البرافيت
 وطين المطر والفضة وكونها تنقض الظهارة ونحو ذلك . فمجان هذه الفتوى
 أن تنتشر بينهم لمعوم سببها أو شموله لهم ، وإذا لم تنتشر فيمضهم عنده
 علم تلك الفتوى لوجود سببها في حقه وهو إما موافق لما ظهر أو مخالف له ،
 وقولي فيه مخالف غير هذه العبارة أجود ، بل يقول فيه قائل : إما المخالف
 فلا يتمين لاحتمال أنه موافق ، وأما إذا لم تتم به البلوى فيتخرج على الإجماع
 السكوتي ، هل هو إجماع وحجة أم لا ؟ وهذا الذي نقلته هو قول الإمام مخر
 الدين في المحصول ، وإنما كان مذهبه في الإجماع السكوتي أنه ليس إجماعاً
 ولا حجة ، قال هنا كذلك ، وهو يتخرج على الخلاف المتقدم .

**وإذا جوزنا الإجماع السكوتي وكثر من ثم يعتبر انقراض العصر في
 القولى اعتبره في السكوتي .**

سبب الفرق بين الإجماع التولي قد صرح بكل واحد بما في نفسه فلا معنى
 للانتظار ، وفي السكوتي احتمال أن يكون السكوت في مهلة النظر ، فينتظر
 حتى ينقضى العصر ، فإذا مات علمنا رفضاً . قال الإمام مخر الدين : وهذا
 ضئيف ، لأن السكوت إذا دل على الرضا دل في الحياة أو لا يدل ، فلا يدل
 عند الملك .

**والإجماع المروي بالخيار الأحاد المتفاوتة حجة خلافاً لأكثر الناس ، لأن
 هذه الإجماعات وإن لم تعد العلم فهي تفيد الظن ، والظن معتبر في الأحكام
 كالقبيل وخير الواحد ، غير أنها لا تكفي مخالفاً ، قلله الأمل .**

ولأنه حجة شرعية فيصنع القسك بمظنونه كما يصنع بمظنومه
 كالنصوص والقبيل . حجة المتع : أن خبر الواحد إنما يكون حجة في السنة
 وهذا ليس متها ، ثم الفرق أن إجماع الأمة من الوقائع العظمية فتتوفر
 الدوام على نقلها ، بخلاف وقائع أخبار الأحاد ، بحيث قلل بالخيار الأحاد
 كل ذلك ريبة في ذلك النقل .

فان قلت : الصحيح قبول خبر الواحد فيما تتم به البلوى ، مع أنه ما
 يتوفر الدوام على نقله ، فما الفرق ؟

قلت : الفرق أن صوم البلوى لكل من الكل قطعاً .

وإذا استدل العصر الأول بدليل ونكروا تأويله واستدل العصر الثاني بدليل آخر ونكروا تأويله آخر ، فلا يجوز إبطال التأويل القديم ، ولما الجديد فان لزم منه إبطال القديم بطل والا فلا .

مثاله اللفظ المشترك يحمله أهل العصر الأول على أحد معنييه ، ثم في العصر الثاني يعتبرون المعنى الآخر الذي لم يعتبره العصر الأول .

قال الأمام مخر الدين المنفرد لا يستعمل في القهويه وتعددها مراد الآخر ليس بمراد ، فلا يستقيم اعتبار التاويلين .

ويؤيد عليه : ان مذهب الشافعي والكل والمالكي وجماعة بكثرة جوارحه فجاز ان يعتبر العصر الأول أحد المعنيين لخصوه سببه ولا يخطئ الأخير ببالهم لعدم حضور سببه ، ثم في العصر الثاني يحضر سببه فيعتبرونه دون الأول ، فلا حاجة لا يلزمها علم ، ما تحتاجه وعلم ما لا تحتاجه بل ما تحتاجه فقط .

قال القاضي يعيد اليوم في الاختصاص : اذا استدل الاجمال بدليل على حكم هل يجوز ان يستدل بدليل آخر على ذلك الحكم ؟ ملحه قوم لا يستدل الأولين يقتضي ان ما عداه خطأ ، قال : والحق ان منهم من يراه مذهب ليس بدليل على ذلك الحكم لمتنع الاستدلال بغيره ، والا فلا يمتنع ، لانه لا يجب ما فهم فكر كل ما يصلح الاستدلال به .

وهل يصح في كل دليل كلى ان يجمعوا انه ليس بدليل ، او يفصل في ذلك ، يقال : كل ما يقبل النسخ او التخصيص صح اجتماعهم على عدم دلالة والألم يجوز اجتماعهم لانه حيثما خطأ لانه يصح ان يخرج عن كونه دليلا .

وإذا قلنا بجواز الاستدلال بغير ما استدلوا به فهل يجوز الاستدلال بمدة ؟ أدلة وان كانوا هم لم يستدلوا الا بدليل واحد وهل يستدل بغيره فليس بدليلهم ولا فرق بين الجنسين الواحد والجنسين . هذا في الأدلة .

وان مللوا بمدة هل لنا ان نعمل بغيرها ؟ لا يخلو اما ان يكون الحكم عقليا او حسيا ، فان كان عقليا لم يجوز بغيره هلتهم على اصولنا ان الحكم العقلي لا يعمل بمقتضى ، بخلاف الاستدلال عليه بمقتضى . ومن يجوز جوارحه ههنا .

ولما الشرعي : فان قرعنا على انه لا يجوز تعليله ابطاله ؟ والاباح

بشرط أن لا تنافي علنا عنهم إلا أن يجمعوا على عدم التعليل بغير علمهم
فيمتنع مطلقاً .

واجتماع أهل المدينة عند ملك فيها طريقه التوقيف حجة خلافاً للجميع .

لنا قولة عليه السلام « أن المدينة أئمتي خبئها كما يئس الكبر حيث
الحديد » والخطا حيث فوجب نفيه ولأن إخلالهم تقتل عن أسلافهم ، وأبنائهم
عن آبائهم ، فيخرج الخبر عن خبر الظن والتخمين إلى خبر اليقين ، ومن
الأصحاب من قال إجماعهم حجة أن كان في عمل عملوه لا في نقل نقلوه ، ويدل
على هذا التقسيم الدليل الأول دون الثاني .

احتجوا بقولة عليه السلام لا تجتمع أمتي على خطأ ، ومفهومه أن بعض
الامة يجوز عليه الخطأ ، وأهل المدينة بعض الامة .

وجوابه : أن منطوق الحديث الكثرة أتوى من مفهوم الحديث الثاني .

ومن الناس من اعتبر إجماع أهل الكوفة .

سببه أن علياً رضي الله عنه وجهاً كثيراً من الصحابة والعلماء كانوا
بها فكان ذلك دليل على أن الحق لا يفوتهم .

واجتماع العترة عند الإجماع (١) .

لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » (٢)
والخطا رجس ، فوجب نفيه .

وجوابه : أن الرجس ظاهر في المصيبة ، والاجتهاد الخطا ليس
بمصيبة ، لأن صيغة الحصر متعبرة في ذلك ، لأن إرادة الله تعالى شاملة
لجميع أجزاء العالم ، فيتميم إبطال الحقيقة ، ووجوه المجاز غير منحصرة ،
فيبقى مجازاً ، فسقط الاستدلال به .

(١) الإجماع : إحدى شعبتي الشيعة الكبيرتين . تغليب الزيدية ، سميت
كذلك لأنها تعدد بالإمامة وتجعلها صلب مذهبها ، فصرتها على جلي وأبنائه
من فاطمة بالتفصيلين واحداً بعد واحد ، والائمة في رأي أتباعهم معصونون
مقدسون ، أركان الأرض وحجة الله البالغة ، لهم صلة روحية بالله كالأنبياء
والرسل ، تعرض عليهم أعمال العباد يوم القيامة . تنقسم الإمامية إلى
شعبتين أئمة مصرية وإسماعيلية ، لا يزال لها أتباع إلى اليوم في آسيا
والبريقيا وخاصة في فارس والهند والعراق .

(٢) ٢٤. الأحزاب بـ

**واجتماع الخلفاء الأربعة حجة عند أبي حازم ، ولم يعتد بشيئهم زيد
في توريث نوى الأرحام .**

مستنده قوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي عضوا عليهم بالنواجذ » . وهذه صيغة تحضيض (١) تقيد الأمر باتباعها
واتباعهم وهو المطلوب .

والجواب : أنه حصول على أتباعهم للسنة والكتاب العزيز ، ونحن نعمل
ذلك .

**قال الإمام : اجتماع الصحابة مع مخالفة من أذكركم من التلميع ليس
بحجة ، خلافاً لقوم .**

لأن التلميع إذا حصل لهم أهلية الاجتهاد في زمن الصحابة بقي الصحابة
بعض الأمة ، وقول بعض الأمة ليس بحجة .

قال القاضي عبد الوهاب : الحق التمسيل أن حدثت الواقعة قبل أن يصير
التلميع مجتهداً ، وأجسوا على أن القضاة فيها فلا مبرة بقوله ، وإن اختلفوا
امنع عليه إذا صار مجتهداً أحداث قول ثالث ، وإن توقفوا فله أن يفتي بما
يراه . فهذه ثلاثة أحوال ، وإن حدثت بعد أن صار من أهل الاجتهاد فهو
كأحدهم ، فصار للمسئلة حالتان في أحدهما ثلاث حالات .

حجة الخالف قوله تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت
الشجرة (٢) ولو لم يكونوا غفولاً ما رضى عنهم ، ولقوله عليه السلام « لو أنفق
أحكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .

والجواب عن الأول : أن الآية تقتضى عدم المعصية ، وحصول الطاعة في
البيعة ولا تعلق لذلك بالاجماع . وعن الثاني : أنه يقتضى أن يكون قول كل
واحد حجة ، وأنتم لا تقولون به .

**قال ومخالفة من خلفنا في الأصول أن كفرناهم لم نعتبرهم ولا يثبت
كفرهم بجمعنا ، لأنه فرع تكفيرهم ، وإن لم تكفرهم اعتبرناهم .**

لا نعتبر الكفار في الاجماع ، لأن المعصية ثبتت لهذه الأمة وليس من جيلاتها

(١) في الأصول : وهذه صيغة تخصيص .

(٢) ١٨ الفتح .

الْفَخْرَةُ : إِنَّ الْمُتَمَوِّذَ بِالتَّعَصُّبِ مِنْ اتِّصَافِ الْإِثْنَانِ ، لَا مِنْ بُعْثٍ لَهُ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ ، وَأَهْلُ الْبِدْعِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي تَكْفِيرِهِمْ نَظَرًا لِمَا يُلْزَمُ مِنْ مَذْهَبِهِمْ ، وَنَظَرًا
 لِلْكَوْنِ الصَّرِيحِ ، ثُمَّ اعْتَبِرَ ذَلِكَ وَجَعَلَ لَزِمَ الْمَذْهَبِ مَذْهَبًا كَتَرَهُمْ ، وَمَنْ لَمْ
 يَجْعَلْ لَزِمَ الْمَذْهَبِ مَذْهَبًا لَمْ يَكْفُرْهُمْ . وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ لِمَا كُنَّا وَالشَّافِعِيُّ وَابْنُ
 حَتِيفَةَ وَالْأَصْمَرِيُّ ، وَلِلْقَاضِي فِي تَكْفِيرِهِمْ ثَوْلَانِ ، فَحَيْثُ بَيْنَانَا عَلَى أَنَّهُمْ كَلَامُ
 يَتَّبِعُ أَنْ يَلْبِثَ ذَلِكَ بِطَلِيلٍ أَمِيرٍ لِحِجَابِنَا ، فَإِنْ لِحِجَابِنَا لَا يَكُونُ لِحِجَابَةً عَلَى
 تَكْفِيرِهِمْ ، إِلَّا إِذَا كُنَّا نَحْنُ كُلُّ الْأُمَّةِ ، وَلَا نَكُونُ نَحْنُ كُلُّ الْأُمَّةِ حَتَّى يَكُونَ غَيْرُنَا
 كَلَامًا ، فَيَتَوَقَّفُ كَوْنُ لِحِجَابِنَا حُجَّةً عَلَى كَوْنِهِمْ كَلَامًا ، وَيَتَوَقَّفُ كَوْنُهُمْ كَلَامًا
 عَلَى لِحِجَابِنَا ، فَيَتَوَقَّفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى الْآخَرِ فَيُلْزَمُ الدَّوْرُ .

وَيُعْتَبَرُ عِنْدَ اصْطِحَابِ مَاكَ بِمُخَالَفَةِ الْوَاحِدِ فِي أَبْطَالِ الْأَجْمَاعِ خِلَافًا لِقَوْلِهِ .

قَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْوَهَّابِ : إِذَا خَالَفَ الْوَاحِدَ وَالْإِثْنَانِ وَمَنْ قَصَرَ عَنْ عِدَّةِ
 التَّوَاتُرِ فَلَا أَجْمَاعَ حَيْثُذ . وَقَالَ قَوْمٌ لَا يَضُرُّ الْوَاحِدَ وَالْإِثْنَانِ ، وَهَكَى عَنْ بَعْضِ
 الْمَحْبَبَانِ وَمَنْ الْمَعْتَرِجَةِ ، لَا يَضُرُّ مِنْ قَصْرِ عَنْ عِدَّةِ التَّوَاتُرِ ، وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ
 الْقُتَيْبِيُّ مِنَ الْمَعْتَرِجَةِ . وَقَالَ ابْنُ الْأَعْدَادِ لَا يَضُرُّ الْوَاحِدَ وَالْإِثْنَانِ فِي أَصُولِ
 الدِّينِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِالتَّكْفِيمِ وَالتَّضْلِيلِ ، بِخِلَافِ مَسَائِلِ الْفُرُوعِ .

حُجَّةُ الْجِسَازِ : قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « عَلَيْكُمْ بِالسُّوَادِ الْأَعْظَمِ » ، وَلَئِنْ
 الصَّحَابَةُ رَضُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمْ كَانُوا يَنْكُرُونَ عَلَى الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَانِ الْمُخَالَفَةَ
 لَشُرْهُدِهِمْ ، وَلَئِنْ اسْمُ الْأُمَّةِ لَا يَنْخَرِمُ بِهِمْ كَلَامُ السُّوَادِ فِيهِ شَعْرَاتُ بَيْضٍ
 لَا يَخْرُجُ مِنْ كَوْنِهِ اسْوَدَ ؛ وَلِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَجْمَاعُ حُجَّةً وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ مَنْ
 يَجِبُ عَلَيْهِ الْإِتِّقَادُ لَهُ .

وَجَوَابُهُمْ عَنْ الْأَوَّلِ : أَنْ ذَلِكَ يَقِيدُ غَلْبَةَ الظَّنِّ أَنْ الْحَقَّ مَعَ الْكَثَرِ ، وَلَمَّا
 الْأَجْمَاعُ وَالْقَطْعُ بِمَحْمُولِ الْمَصْصَةِ فَهَذَا لَا يَفِيدُهُ ، وَمَنْ الثَّانِي : أَنْ الْإِتِّكَالَ وَقَعَ
 مِنْهُمْ لِمُخَالَفَةِ الدَّلِيلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ لَا لِجُرْحِ الْأَجْمَاعِ . وَمَنْ ثَالِثٌ : أَنْ
 اسْمُ السُّوَادِ حَيْثُذَ أَنَّهُ يَصْدُقُ مَجَازًا ، يَلِ السُّوَادُ بَعْضُهُ ، فَكَذَلِكَ الْأُمَّةُ
 لَا يَصْدُقُ عَلَى بَعْضِهَا إِلَّا مَجَازًا . وَمَنْ الرَّابِعُ : أَنْ لِمُتَعَدِّلِ الْأَجْمَاعِ مَنْ يَمْدَحُهُ
 وَمَنْ عَصَرَهُمْ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَهْلِيَّةُ النَّظَرِ ، وَالنِّزَاعُ هُنَا بَيْنَ أَهْلِيَّةِ النَّظَرِ .

حجة المنع : ان الأئمة إنما تسهتت بالعصبة لاجوع الأمة ، والمجوع ليس بحاصل فلا تحصل العصبة .

حجة الفرق : ان لاجول الدينيات مداركها نظرية ، والمقول قد تعرض لها الشبهات ، فلا يقدح ذلك في الحق الواقع للجمهور ، وبذلك الجمهور يسمى واجب النقل والتعليم ، وحصوله واجب على كل مجتهد ، نسيا خالفه الاثنان الا إدراك صحيح .

وجوابه : كما تعرض الشبهة في المقولات تعرض في السهيلات ، من جهة دلالتها ومن جهة سندها ومن جهة ما يعارضها بنسبتها وغيره ، فالحال بسواء .

وهو مقدم على الكتب والسنة والقياس .

لان الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة ، والقياس يحتمل قيام الفارق وخفائه الذي مع وجوده يبطل القياس وفوت شرط من شروطه ، والاجماع مضمون قطعي ليس فيه احتمال ، وهذا الاجماع المراد به جهنا هو الاجماع القطعي اللفظي المتشاهد ، او المتقول بالتواتر ، ولما اتواج الاجماعيات الظنية كالكسوتى ونحوه ، فان الكتاب قد يقدم عليه .

واختلف في تكثير مخالفته بناء على انه قطعي وهو الصحيح ، ولذلك يقدم على الكتاب والسنة ، وقيل نقي .

تكثير المخالف له وان قلنا به فهو مشروط بان يكون المجمع عليه ضروريا من الدين ، اما من جحد ما أجمع عليه من الأمور الخفية في الجنائيات وغيرها من الأمور التي لا يطلع عليها الا المتبحرون في الفقه فهذا لا تكفره ، اذا عثر بعدم الإطلاع على الإجماع .

سؤال : كيف تكفرون مخالف الإجماع ، وانتم لا تكفرون بواحد اصل الإجماع كنظام (١) والشريعة وغيرهم ، وهم أولى بالتكفير لان جحدهم يشتمل

(١) أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن هاشم : البلخي المتوفى سنة

كل اجماع ، بخلاف جاحد اجماع خاص لا يتعدى جحده تلك الاجماع في مخالفة حكمه .

جوابه : ان الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السميعة الدالة على وجوب متابعة الإجماع ، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ، ونحن انما نكفر من جحد حكما جميعا عليه ضروريا من الدين ، بحيث يكون الجاحد ممن يقرر عنده ان خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الإجماع ، فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبا لتلك النصوص ، والمكذب كافر ، ولذلك كفرناه ، فظهر الفرق .

وأما وجه كونه قطعيا عند الجمهور ، فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بأنه حجة وأنه معصوم ، والعقل بأنه ظني يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الآيات والأحاديث التي لا تنفي الا الظن ، وما أصله الظن أولى ان يكون ظنيا .

وجه الوجوب : ان الواقع في الكتب ليس هو المقصود ، فاما تذكر آية خاصة او خبرا خاصا وذلك لا يفيد الا الظن قطعا . قال البريزي (١) في كتابه المسمى بالفتح في اختصار الحصول : وليس هذا مقصود العلماء ، بل هذا الخبر مضاف الى الاستقراء التسليم للحصول من تتبع موارد الشريعة او

٨٢٥ م عرف بهذا الاسم لانه كان ينظم الخرز بسوق البصرة . بمسكلم بمسلم ، طييز لأبي الهذيل العلاف ، واحد من اكابر المعتزلة في البصرة ، مفاخر ذكي ومصيب ، واسع التتابة ، حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها وقف على الاتجاهات الفكرية ورد على كل من يخالف مذهبه ولمخص هذا المذهب « ان الله لا يقدر على عمل الشر ولا يعمل الا بال » هو الاصلح للعباد وان الانسان يعرف الله عن طريق العقل وان امجاز القرآن هو ان الله صرف الانس والجن على ان ياتوا بمثله .

(١) ابو زكريا يحيى ١٠٣٠ - ١١٠٩ م عالم بفقحة اللغة فرس في صور ودمشق ونزح الى القاهرة ورجل الى بغداد حيث ولي القضاء . تشهد مؤلفاته بروجه العلمية : منها شعروح لديوان الحماسة ولديوان المتنبي ، كما نشر القرآن

بمصادرها ، فيحصل من ذلك المجموع القطع بذلك المذلول ، وإن الاجتماع حجة ، والملاء في الكتب يذهبون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي ؛ وليس من الممكن أن يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب ، كما أن المنه على سخاء حاتم في كتابه يفكر حكايات عديدة وهي وإن كثرت لا تنفذ القطع . لكن القطع حاصل بمسألة بالاستقراء التام ، فالمسألة عن هذا هو الموجب لورود المسئلة وردت على الاجماع من عدم التكثير به ، وكون أصله ظننا وهو قطعي ، إلى غير ذلك من المسئلة وهي بأسرها تنفع بهذا التقرير .

الفصل الثالث

في مستنده

ويجوز عند مالك رحمه الله تعالى اعتقاده من القياس والدلالة والأمانة ، ويجوز قوم بغير ذلك بمجرد الشبه والبحث . ومنهم من قال لا يعتقد من الأمانة بل لا بد من الدلالة ، ومنهم من فصل بين الأمانة الجلية وغيرها .

حجة الجواز بالأمانة : أنها أمر يفيد الظن فليكن اشتراك الجميع في ذلك الظن كما أن القيم الرطب إذا شاهده أهل الأرض كلهم اشتروا في غلبة الظن من قبله بالمطر ، وكذلك إشارات الخجل والوجل (١) المفيدة لظن ذلك يمكن اشتراك الجميع العظيم في أمدة ظنهم لذلك ، وكذلك إشارات الأحكام من القياس وغيره ، والبرهان بالدلالة ما أمكنا القطع ، وبالأمانة ما أفاد الظن ؛ لأن الخجل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد بهما والأمانة لما أفاد به الظن ؛ والطريق صادق على الجميع لأن الأولين طريق إلى العلم ، والثالث طريق إلى الظن .

وأما تولى : جوزه قوم بمجرد الشبهة والبحث ؛ فاصل هذا الكلام أنه وقع في المصنوع أنه جوزه قوم بمجرد التبخيت ؛ ووقع فيها من الكلام للبصيف ؛ يقتضى أنها شبهة لقوله في الرد عليهم لو جازر بمجرد التبخيت لانعقد الاجماع عن غير دلالة ولا لهرة وأنتم لا تقولون به . دل ذلك على أن العقلين

.....

(١) علامة الخجل : احمرار في الوجه . والوجل : اصفرار فيه .

بالتبخيـت لا يجوزون العرو من الشبهة ، وقال أيضا من الخصم : أنه جوزه
من غير دلالة ولا إمامة ، ومتى انتفت الأمانة انتفت الشبهة قطعاً فصار لفظ
المحصل يتدفع .

واختلف المختصرون له : فمنهم من فسره بالشبهة وهو سراج الدين ،
ومنهم من أعرض عنه بالكيفية ، ثم بعد وضع كتابه الفصول طالعت كتب كثيرة
فوجدت هذه اللفظة فيها مضبوطة ، ويقولون : منهم من جوز الإجماع بالتبخيـت
بالتاء المنقوطة بالتثنية من فوقها فدل على أن قوله بالتبخيـت ليس بالتاء المثلثة
من المباحقة بل من البخت ، فحصل من ذلك أن من الناس من جوز الإجماع
بالقسم والبخت أى يقتون بغير مستند أصلاً ، وأى شيء اقتوا به كان حقاً ،
وأن الله تعالى جعل لهم ذلك ، وأنهم ينطقون بالصواب ، ولا يجرى الله تعالى
على لمساكنهم إلا ذلك وهو أمر جائز عقلاً ، غير أنه لا بد له من دليل سمي ،
فقالوا يقتونون : ذلك الدليل هو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجديج أبى
على خطأ » وأخوه ، متى أجمعوا كُنْ حقاً ولا تنظر إلى المستند ، ولا الطريق
الأخر يقول فيهاهم بغير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطأ فهذا تصدير
هذه المسئلة .

حجة من قال لابد من الدلالة ، وهى الدليل القاطع ؛ لأن الظنون
تتباين ، فلا يمكن منها اتفاق ، والدليل القاطع قاهر لا مجال للاختلاف فيه
فهو مستور بسببه الإجماع .

وجوابه : أن الفهم الرطب تستوى الأمة في الظن التلقين منه من هو
عارف بالحوال المسحب . كذلك كل إمامة تثير الظن ، مع أن الدليل القطعى
قد تعرضت إليه التجهيلات ، ولذلك اختلف العقلاء في حدودها المسلم وكثير من
المسائل المطلقات القطعية ، لكن مروض الوانع لا عبرة بها لأننا لا ندعى
وجوب حصول الإجماع ، بل ندعى أنه إذا حصل كُنْ حجة ، ونعبر حصوله
في كثير من الصور لا يتدح في ذلك ، وأما وجه الفرق بين الجدية والشبهة نظام
هنا فنقسم . . .

الفصل الرابع

في المجموعين

فلا يعتبر فيه حجة الامة الى يوم القيامة ، لانها مقدمة الاجماع ، ولا الجوام عقد مالك رحمه الله وعند غيره ، خلافا لقلبي ، لان الإجماع أسرع لأهلية ، ولا أهلية للإجماع .

أما يجمع الامة الى تسليم المسألة فلم يقل به أحد ، فان المصنوع من هذه المسئلة كون الاجماع حجة ، وفي يوم ينقطع تكاليف الشرائع ، وأما الجوام فقال القاضي هم مؤمنون ومن الامة متلولهم اللفظ فلا تقوم الحجة بتوهم .

وجوابه : ان أدلة الاجماع يضمن حملها على غير الجوام ، لأن قول القاضي يفهم مسند خطأ ، والخطأ لا مبرة به ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على عدم اعتبار المصنوع والزامهم اتساع العلماء ، قاله القاضي عبد الوهاب . وقيل يعتبر الجوام في الاجماع العلم بحرم الطلاق والزنا والزنا وشرب الخمر ، دون الاجماع الخاص بالحاصل في نطاق البقعة .

والمتبر في كل اهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره ، فيعتبر في الكلام المتكلمون وفي الفقه الفقهاء فلكه الإمام وقال لا عبرة بالفتوى الحافظ الأحكام والمذاهب إذا لم يكن مجتهدا . والإصولي المتبحر من الاجتهاد غير الحافظ الأحكام خلافه يستبر على الأصح ، ولا يشترط بلوغ المجتهدين الى حد التواتر بل لو لم يبق الا واحد والمواد بالله تكن قوله حجة ، واجماع غير الصحابة حجة خلافا لأهل الظاهر .

قال القاضي عبد الوهاب : اختلف هل يشترط في الاجماع العهد المنهزم للعلم وهو عدد التواتر ، فان قصروا عن ذلك لم يكن حجة قاله القاضي أبو بكر الباتلاني .

حجة عدم الاشتراط : قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » (١) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع امتى على خطأ » وغير ذلك من الأدلة السمعية .

حجة الاشتراط أنا مكلفون بالشرعية وان تقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار ، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيحصل العلم بقواعد الدين .

وجوابهم : إن التكليف بالعلم يعتد بسبب حصول العلم ، فلذا تمعز سبب العلم سقط التكليف به ، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم استيلائه أو شرائطه . وإما أن العبرة بأهل ذلك الفن خاصة فلأن غير أهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن ، والعامة لا مبرة بقولهم ، وينبغي على رأى القاضي أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن ، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام .

ولما قولى في الفقيه : الحافظ والأصولى : المتيقن فهو قول الإمام غير الدين ، وفيه اشكال من جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع ، فلذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مقتودا ، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ .

والقاضى عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال : إذا أجمع الفقهاء وخالفهم من هو من أهل النظر ومشاركو الفقهاء في الاجتهاد ، غير أنهم لم يتوسموا باللفظ ولم يتصدروا له . فالأصح اعتبار قولهم ، بهذه العبارة تقرب لأنه لم يسلب منهم الا التصدي للغة والتوجه اليه ، فليكن أن يكون كل واحد منهم من أهل الاجتهاد ، وحكى في اعتبارها أولاً قولين ، قال : وقيل أيضاً لا يعتبر بقول من لا يقول بالقياس ، لأن الغاية هي طريق الاجتهاد ، فمن لم يعتبرها لم يصلح للاجتهاد ، قال وهذا غير صحيح ، فإنه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لاكتفى من لا يعتبر المراسيل ، والأمر للوجوب أو للمعوم أو غير ذلك ، وما من طائفة الا وقد خالفت في نوع من الأدلة ، وإما أن أجماع غير الصحابة حجة على ظاهر النصوص ، والأدلة الدالة على كون الإجماع حجة .

وأحتج أهل الظاهر بأن الظاهر قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١) وقوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (٢) وهذه البسمات إنما وضعت للمشاهدة ومن هو حاضر ، فلا تتناول من يحدث بعد .

وجوابهم : أن النصوص تتناول الجميع مثل قوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » (٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجتمع أمتي على خطأ » « ولا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله تعالى وهم كذلك » وهذه صيغة لا تختص بعصر ، فوجب التعميم .
كل ما يتوقف العلم بكون الإجماع حجة عليه لا يثبت بالإجماع ، كوجود الصانع وقدرته وعلمه والنبوة ، وما لا يتوقف عليه كحدوث العالم والوحدانية ثبتت ، واختلفوا في كونه حجة في الحروب والآراء ، ويجوز اشتراكهم في عدم العلم بما لم يكتفوا به .

الفصل الخامس

في المجمع عليه

كون الإجماع حجة فرع الثبوت والنبوة فرع الرؤية ، وكون الله سبحانه وتعالى عالما ، فإن لم يعلم زيدا لا يرسله مريدا ، فإن اختار زيد دون الناس للرؤية فرع ثبوت الإرادة والحياة ، لأن الحياة شرط في العلم والإرادة ، فهذه شرائط في الرسالة ، فلو ثبتت بالإجماع الذي هو فرع الرسالة لزم الدور ، وأما حدوث العالم فلا يتوقف عليه الإجماع إلا بالنظر البعيد من جهة أنه يلزم من عدم العالم انتفاء الإرادة ، فإن العظيم يستحيل أن يراد ، ولأن الفاعل

(١) آل عمران .

(٢) البقرة .

(٣) النساء .

المختار لا يتصور منه أن يُلحَد إلى إيجاد الفرء إلا حيلة لعمده ، غير أنه لو فرضنا أن الله تعالى ما أخفت عالمنا لم يكن الإرسال مستحيلا عليه في ذاته بل لابد من ترسله وترسل إليه فقط فهذا متع خارجي ، وكذلك لو فرض الفصل المهيمن أو أكثر تصويبا من كل واحد منهما الإرسال ، وهذا بالنظر إلى بادي النظر ، وإن كان من المحال أن يثبت عالم مع الشركة حتى يتيسر فيه إرسال ، لكن المقصود في هذا الموضع ما يتوقف عليه الإرسال في مجارى العادات .

قال القاضي عبد الوهاب : والأشبه بمذهب خالك أنه لا يجوز مخالفتهم فيما اتفقوا عليه من العزوب والآراء ، غير أنى لا أحفظ فيه عن أصحابنا شيئا .

وهجته : أن عموم الأئمة يقتضى أنهم معصومون مطلقا نههم خالدهم .
حجة الجواز أن الأئمة إنما خلت على عصمتهم فيما يقولونه عن الله تعالى وهذا ليس منه فلا يكون قولهم حجة .

وهجته : أن هذا تخصص الكمال عمده ، ولما اشتراكهم في الجهل وعدم العلم بما لم يكلفوا به فهذا هو من ضرورات المخلوقات ، فلم يجب الإحاطة إلا الله تعالى ، ولما جهلهم بما كلفوا بل لذلك محال عليهم لأنه معصية تابهاها المعصية .

وقال القاضي عبد الوهاب : ولا يجوز أن يجبعوا على فعل معصية في وقت أو أوقات متفرقة ، لأن تفرق الأوقات لا يخرجهم من كونهم مجمعين على معصية وكذلك الخطأ في الفتيا . واختلفوا هل يصح أن يجمعوا على خطأ في مسائلتين يقول بعضهم بمذهب الخوارج ، والبقية بمذهب المعتزلة ، وفي الفروع مثل أن يقول البعض بأن المبد يرب والبقية بأن القائل مبد يرب ؟ ! فتقول لا يجوز لأبه إجماع على الخطأ ، وتقول يجوز لأن كل خطأ من هذين الخطأين لم يساعد عليه للفريق الآخر ، فلم يوجد فيه إجماع .

تنبيه : الأحوال ثلاث : الحالة الأولى : اتفاقهم على الخطأ في مسألة واحدة كإجماعهم على أن المبد يرب فلا يجوز ذلك عليهم ، الحالة الثانية : أن يخطئ كل فريق في مسألة أجنبية عن المسألة الأخرى فيجمعون ، فهنا ينقطع

أن كل مجتهد يجوز أن يخطئ ، وما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع فيه ما يتكرر. وإن قل : فهذا لأبد للبشر منه ، ولذلك قال مالك - رحمه الله - كل أحد مأخوذ من قوله ومترك ، إلا صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم .
 الحالة الثالثة : أن يخطئوا في مسئلتين في حكم المسئلة الواحدة مثل هذه المسئلة ، فإن المبد والقائل كلاهما يرجع إلى نزع واحد وهو مانع الميراث فواقع الخطأ فيه كله ، فمن نظر إلى اتحاد الأمن منع ، ومن نظر إلى تصحيد الفروع أجاز . فهذا تلخيص هذه المسئلة .

• • •

الباب السادس عشر

في التفسير

وفي عشرة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو المحتل للصدق والكذب لذاته ، احترازاً من خبر المصوم والخبر
من خلافاً للضرورة .

الخبر من حيث هو خير يحتل الصدق وهو المطابقة ، والكذب وهو عدم
المطابقة ، والتصديق هو الإخبار عن كونه صدقاً ، والتكذيب هو الإخبار عن
كونه كذباً ، فالصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومطلقه مديتان لا وجود
لهما في الأمان بل في الأذهان ، والتصديق والتكذيب . خبران وجوديان في
الأميان : ثم الخبر من حيث هو خير يحتل ذلك ، أما إذا مرض له من جهة
المتكلم به ما يمنع الكذب والتكذيب فانه لا يقبلها ؛ ولذلك إذا قلنا الواحد
نصف الاثنين يمنع الكذب والتكذيب ، أو الواحد نصف العشرة يمنع الصدق
والتصديق ، ولكن ذلك بالنظر الى مطلقه لا بالنظر الى ذاته ، فلذلك قلت —
في الحد — لذاته .

سؤال : التصديق والتكذيب نوعان من الخبر والنوع لا يعرف إلا بعد
معرفة الجنس ، لتعريف الجنس به دور والصدق والكذب نسبتان بين الخبر

وبمقلته ، والنسبة بين الشئين لا تعرف إلا بعد معرفتهما ، فمعرفة الجبر
بها تعريف للشئ بها لا يعرف إلا بعد معرفة هذا دور أيضا .

جوابه : انه تقدم في أول الكتاب أن التحديد يمثل هذا يجوز ، وأن الحد
هو شرح اللفظ وبيان مسماه دون تخلص الحقائق بعضها من بعض ، وبسطه
هناك فليطالع ثمة .

وقال الجاحظ (١) : يجوز عروء عن الصدق والكذب ، والخلاف للظن .

قال أهل السنة : لا واسطة بين الصدق والكذب ، لانه لا واسطة بين
المطابقة وعدمها .

وقالت المعتزلة : لفظ الكذب ليس موضوعا لعدم المطابقة كيف كانت ،
بل لعدم المطابقة مع القصد لذلك ، وبهذه الطريقة ثبتت الواسطة ، فانه قد
لا يكون مطابقا ولا يقصد ذلك ولا يعلم ، فلا يكون صدقا لعدم المطابقة ولا كذبا
لعدم القصد لعدم المطابقة .

فجئنا بقوله عليه السلام « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار »
لما قيد بالعمد دل على تصويره بنون العمد ، كما قال تعالى « من قتله منكم
متعمدا » (٢) وقال عليه السلام « كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع »
فجعله كاذبا إذا حدث بكل ما سمع ، وأن كان لا يعلم عدم مطابقته ، فدل على
أن القصد لعدم المطابقة ليس شرطا في تحقق مسمى الكذب .

حجة المعتزلة قوله تعالى حكاية من الكبار « افترى على الله كذبا لم به
جنة » (٣) . فجعلوا الجنون نسب الكذب لعدم القصد فيه ، مع أن خبره على
التقديرين غير مطابق لدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب .

وجوابهم : أنهم لم يقولوا كذب « بل افترى » والافتراء هو ابتداء الكذب

(١) عمرو بن بحر ٧٧٥ هـ ٨٦٨ م كذب ولد ومات بالبصرة . انفسم الى
المعتزلة واجاد مذهبهم واحاط بمعارف عصره . ألف أكثر من ٢٥٠ كتابا صبور
فيها جميع مظاهر النشاط في المجتمع الإسلامي من لشهر كنية الحيوان ،
البيان والتبيين ، المحاسن والأضداد .

(٢) ٩٥ المسقدة .

(٣) ١٥ الكهف .

والخبر : لهم نزهة الكذب الى الضمير ، لا أنهم تسبوا كلمة الى كذب وغيره ، فارجع الخلاف في ذلك الى ان العرب هل وضعت لفظ الكذب لغير المطابق كيف كان ، او لعدم المطابقة مع التمسك لذلك وهو معنى قوله : والخلاف للنظر .

واختلوا في الشرائع الارادة في حقيقة كونه خيرا ، فعند ابي علي وابي هاشم الخبرية محالة بتلك الارادة ، وانكره الامام لخطاها ، فمكن يلزم ان لا يعلم غير البنية ، والاستغالة فيسلم الخبرية بمجموع الحروف لعمده ، ولا يعمسه والا لتكن خيرا ، وليس فليس .

الخلاف في هذه المسئلة مثل مسئلة الامي ، قالوا الخبر قد يكون دعاء نحو غير الله ليا ، يتهديا نحو قوله تعالى « سنبهكم لكم ايها الضالين » (١) وامن نحو قوله تعالى « والوالدات يرضعن اولادهن حولين » (٢) . واذا اختلفت موايد استعماله لا يضمن للخبر الا بالارادة ، كما قالوا لا تضمن صيغة الامر للطلب الا بالارادة .

والجواب : واحد ، وهو ان الصيغة حافلة في الخبر ، فيصرف لخلولها بالقوسح لا بالارادة ، واذا فرمنا على هذه الارادة فهي لغة ابي هاشم الخبرية وهي كون اللفظ خيرا ، وفهم عنهم الامام ان الخبرية امر وجودي ، فبال تلك الخبرية الموجودة لا يمكن ان يكون محلا لمجموع الحروف ، لان مجموع الحروف لا يوجد ، بل يستحيل ان يوجد من الحروف ذاتها الا حرا واحد ، لان الكلام من المصادر السائلة ، والعدم لا يكون محلا للوجود ، ولا يمكن ان يكون محلا لبعض الحروف ، لان المحل يجب التمسك بما قلم به ، فاذا قلم السواد بمحل يجب ان يكون السود ، والعلم يجب ان يكون عالما ، كذلك اذا قلعت للخبرية فيمنع الحروف يجب ان يكون خيرا ، ولكن بعض الحروف لا يكون خيرا انماها .

(١) ٣١ الرحمن .

(٢) ٢٢٣ البقرة .

الفصل الثاني

في التواتر

وهو مأخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينها .

وبن ذلك قوله تعالى « ثم أرسلنا رسُلنا تنرا » (١) أي واحد بعد واحد بفترة بينها ، وقال بعض اللغويين : من لحن العوام قولهم تواترت كتبك على ومرادهم تواصلت وهو لحن ، بل لا يقال ذلك إلا في عدم التواصل كما تقدم ، وقال بعضهم ليس هو مشتقا من هذا بل من التواتر وهو الفرد ، والوتر قد يتوالت وقد يتباعد بمضنة عن بعض .

وفي الاصطلاح خبر آتوا من أمر محسوس يستعمل تواترهم على الكتب علة .

الافتقار في الاصطلاح علامة لتسام : التواتر وهو ما تقدم ، والإيجاد وهو ما إبداع فلما كان الخبر واحدا أو أكثر ، وما ليس بتواتر ولا آتوا وهو خبر الفرد إذا احتقت به القرأتين فليس بتواترا لا اشتراطنا في التواتر الصدق ولا أصدا لا لادخلة العلم ، وهذا القسم ما علمت له اسما في الاصطلاح .

وقولى من أمر محسوس أقرروا من النظريات ، فإن الجميع المتظيم إذا خبروا عن حدوث العالم أو غير ذلك فإن خبرهم لا يحصل العلم ، ونعني بالمحسوس ما يدرك بالحدى الحواس الخمس .

قال الأمام في البرهان : ويلحق بذلك ما كان ضروريا بقرأتين للاجتماع كخبرة الولد وخبرة الضول فانه ضروري منه المشاهدة .

وقولى يستعمل تواترهم على الكتب أقرروا عن تحقيق الآله .

وقولى : عادة احتراز من العقل ، فان العلم التواترى عادى لا عقلى ،
لان العقل يجوز الكذب على كل عدد وان عظم ، وانما هذه الاستحالة
عادية .

واكثر العقلاء على انه يفيد للمجهول في المساضيات والحاضرات .
والسمنية (١) اتكروا العلم واعرفوا بالظن ومنهم من اعترف به في الحاضرات
فقط .

لنا اننا نقطع بدولة الاكسرة والافاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم
من بنى امية وبنى العباسى من المساضيات وان كنا لا نقطع بتفصيل تلك ،
ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخراسان وغير ذلك من الامور الحاضرة ، فقد
حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة .

احتجوا بان كثيرا ما نجزم بالذى ثم يتكشف الامر بخلافه فلو كان التواتر
يفيد العلم لما جاز انكشف الامر بخلافه ولان كل واحد من المخبرين يجوز
عليه الكذب فيجوز على المجموع لان كل واحد من الزوجين لمثل كل آسود كان
مجموعهم اسود .

والجواب عن الاول : ان تلك الصور انما حصل فيها الافتقاد ، ولو
حصل العلم لم يجز ان يتكشف الامر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في
جميع الصور ، بل ادعينا انه قد يحصل ، وذلك لا ينافي عن حصوله في
كثير من الصور . وعن الثاني ان الاحكام قسمان : قسم لا يجوز ثبوته للاحاد
بل لمجموعها فقط ، كازواء مجنوع القطرات من المساء واشتباع مجنوع لقم
الخبز وغلبة مجنوع الجيش للعدو وغير ذلك ، وهذه احكام ثابتة للمجموعات
دون الاحاد . ومنه ما ثبت للاحاد فقط كالألوان والطعوم والروائح فانها
يستحيل ثبوتها الا للاحاد اما المجموعات فابور ذهنية ، والامور الذهنية لا يمكن
ان تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها فمحصل العلم عند مجموع اخبارات المخبرين
كحصول الري والشمع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للاحاد فينتدع الاشكال .

(١) السمنية : يضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول
بالتناسخ وتكرع العلم بالاخيار .

وأما وجه الفرق بين الحلفرات والمسلخات فلان المسلمات غالبة من الحسن فيطرق اليها احتمال الخطأ والنسيان ولذلك ان الدول المتعاقبة لم يبق عندها شيء من احوالها وأما الحلفرات فمضمونة بالحسن فيبعد طرق الخطأ اليها .

والجواب : ان حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم وقد بيناه فيما تقدم كما تقول زيد للغيه وهو حيوان وعمرولين بغيه ، لا يلزم ان لا يكون عمروليننا لوجود الفرق .

والعلم الحاصل منه ضروري عند الجمهور خلافا لابي الحسين البصري وأهل الحرمين والغزالي .

حجة الجمهور اننا نجد العلم التواتري حاصل للمسيان والشيوان ومن ليس له اهمية النظر باو انه نظري لما حصل الا ان له اهمية النظر .

حجة الفريق الآخر اننا نعلم بالضرورة ان المخبرين اذا توهم السابح انهم متهمون فيما اخبروا به لا يحصل له العلم ، واذا لم يتوهم ذلك حصل له العلم ، واذا علم انهم من اهل الديانة والصدق حصل له العلم بالمسحقة التيضم منهم ، واذا لم يحصل له العلم بانهم كذلك بل بالصدق لم يحصل العلم بالخيار الكثير منهم ، واذا كان العلم يتوقف حتمية على ثبوت اسباب وانتظام مواعيد ، فلا بد من النظر في حصول تلك الاسباب وانتفاء تلك الموانع هل حصلت كلها او بعضها فيكون العلم الحاصل عقيب التواتر نظريا لتوقعه على النظر .

والجواب : ان ذلك صحيح لكن تلك المقدمات حاصلة في اوائل الفطرة ، والعلم لا يحتاج الى كبير دليل ولا يقال للعلم انه نظري الا اذا لم يحصل الا ان له اهمية النظر ، وقد بينا ان الامر ليس كذلك .

والثريمة لا تغد العلم قلله القاضي ابو بكر وتوقف في الجلبية .

قال الامام فخر الدين والحق ان عددهم غير محصور كذا قال في كصرهم

في القوم عشر بعد نفياء موسى عليه السلام أو العشرين عند أبي الهذيل (١)
 لقوله تعالى « أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا بالآتين » (٢) أو أربعين لقوله
 تعالى « يا أيها النبي حسبك الله ومن آتيتك من المؤمنين » (٣) وكذا في حديثهم
 أربعين ، أو سبعين عدد المختارين من قوم موسى ، أو ثمانية عشر أهل بدر ،
 أو عشرة عدد بيعة الرضوان .

أنها تجزم الخلفى رحمه الله بأن الأربعة لا تفيد العلم ، لأن شهود الزنا
 أربعة وهم محتاجون إلى التركية ولو كان خبر الأربعة يفيد العلم لا يباد خبر
 كل أربعة وحينئذ لا يحتاج إلى التركية في صورة لكنه خلاف الإجماع ، وتوقف
 في الخمسة لاحتمال حصول العلم بخبرهم ، وهذا البحث من الخلفى يقتضى
 أن العدد بما هو عدد هو مدرك العلم ، بل الحق أن العرفان لا به منها يمكن
 حصولها مع الأربعة وفي تلك الصورة لا يحتاج إلى التركية . والحق عند
 الجمهور أنه متى حصل العلم كان ذلك العدد هو عدد التوافيق قل أو كثر ،
 وربما أشد عدد قليل العلم لزيد ولا يفيد لغيره وربما لم يقد عدد كثير العلم
 لزيد والله بمفهوم العلم لغيره ، وكان ذلك لما سببه اختلاف أحوال المخبرين
 والمسلمين .

وهذه المذاهب المقدمة في اشتراط عدد معين أنها مدرك للجميع إن ذلك
 البرهان من العدد وصفت بمنقبة حسنة ، فجعل ذلك سبباً لأن يحصل للكل
 الجدد ختية أخرى وهي تحصيل العلم ، وهذا غير لازم ، والمسائل لا يلزم فيها
 التلازم ، وقد يحصل العلم بقول الكثر أحياناً ، ولا يحصل بقول الأخصي
 أحياناً ، بل الضابط حصول العلم متى حصل لذلك العدد المحصل له هو عدد
 التواتر .

(١) الخلاف أبو الهذيل ٧٥٢ — ٨٤٩م منكم مسلم من الأمة المختلة جمل
 للفلسفة مساعداً إلى مذهبه الكلامي وقد خالفه المختلة في مذهبك تحصل بالانها
 والأخلاق والاستقامة .
 (٢) ٢٥ آيات
 (٣) ٢٥ آيات

وهو ينقسم الى اللفظي وهي ان يقع المشترك (١) بين ذلك العدد في اللفظ المبرور والمعنوي وهو وقوع الاشتراك في معنى علم كسجاعة على رضى الله عنه وسخاء حاتم .

اللفظي كما تقول : القرآن الكريم متواتر اى كل لفظة منه اشترك فيها العدد الناقل للقرآن ، وكذلك بمشق ويفداد اى جميع النقلة نطقوا بهذه اللفظة ، واما المعنوي فلا يقع الشركة في اللفظ كما يروى ان عليا رضى الله عنه قتل الفا في الخيوة الثلاثية وتروى قصص اخرى باللفظ اخرى ، وكلها تشترك في معنى الشجاعة ، فتقول شجاعة على رضى الله عنه ثابتة بالتواتر المعنوي ، ويروى ان حاتمًا وهب ثلثة مائة ويروى آخر انه وهب ألف دينار ونحو ذلك ، حتى تحصل حكايات مجوزها بليد القطع بسخائه ، وان كانت كل حكاية من تلك الحكايات لم يتواتر لفظيًا فهذا هو التواتر المعنوي .

والشرطه على الاطلاق ان كان الخبر للغير المباشر استلواء الطرفين والواسطة . وان كان المباشر فيكون الخبر عنه مضموسا فان الاضمار عن العقلية لا يحصل العلم .

التواتر له اربع حالات : طراب فقط ان كان الخبر هو المباشر ، وطربان بغير واسطة ان كان الخبر لنا غير المباشر ، وطربان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة المباشرة وطفقة اخرى تنقل على الطفقة المباشرة ، وطفقة ثالثة تنقل اليها من الواسطة النقلة من الطفقة المباشرة وطربان ووسطة كما في القرآن الكريم ، فان سلبيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله عنه وسقط وقرون حتى انتهى اليها بعد سبعة او سبعة ونحو ذلك ، وعلى كل واحد من هذه الطرق لابد من شرطين في الجميع ان تكون كل طفقة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وان يكون الخبر عنه لرا حسيا . فهذا معنى قول العلماء : من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، بمعناه ان كلًا له طرفان او واسطة ؛ والا فقد لا يلزم ذلك في التواتر كما تقدم بيانه .

(١) في نسخة مخطوطة : ان تقع الشركة .

الفصل الثالث

في الطرق المحملة للمعام غير المتواتر وهي سبعة

كون المخبر عنه معلوما بالضرورة أو الاستقلال ، وخبر الله تعالى ، وخبر
الرسول ، وخبر مجموع الأمة أو الجمع العظيم عن الوجدانيات في نفوسهم ،
أو القرائن عند إلمام الحرمين والغزالي والنظام خلافا للباقيين

المعلوم بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين وبلاستدلال نحو الواحد
سبعس عشر الستين فإن المخبر عن هذين يقطع بصدقه ، وكذلك من أخبر عن
خبر الله تعالى ، أو أخبر الله تعالى عن خيام الساعة فإن خبر الله تعالى وخبر
رسوله صلى الله عليه وسلم يقطع بصدقه ، وكذلك مجموع الأمة لأنه معصوم ،
وهذا الخبر الجميع عن الوجدانيات أن يخبر كل واحد أنه وجد هذا الطعام شهيا
أو كريها ، فنقطع أن ذلك الطعام كذلك ، فإن متعلق أخبرهم واحد وإن لم
يحصل القطع بما في نفس كل واحد من تلك الكراهة ، لأن كراهة كل واحد
منهم لم يخبر عنها غيره وأخبر الآخر أنها هو عن كراهة أخرى قامت به
فمخبراتهم متعددة وفي كل مخبر عنه خبر واحد فلا يحصل القطع به بخلاف
متعلق تلك الكراهات أو اللذات فإنه واحد وهو كون ذلك الطعام كذلك فإن
أخبارات الجميع اجتمعت فيه لمحصل القطع ، فهذا هو صورة هذه المسئلة

حجة إلمام الحرمين : أنا نجد المخبر عن مرغنة مع اصفرار وجهه وسقم
جسمه وغير ذلك من أحواله غائبا نقطع بصدقه حينئذ ، وكذلك كثير من الصور
في غير المرض : من الغضب والفرح والبغضة وهو لا يعد ولا يحصى .

حجة المنع : أن كثيرا ما يقطع بموت زيد ثم ينكشف الغيب عن كونه مغل ذلك خوفا من السلطان أو لغرض آخر ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل العلم .

وجوابه : أنا نبتع أن الخلل في تلك الصورة علم بل اعتقاد ونحن لا ندعي أن القرائن تقيد العلم في جميع الصور بل في بعضها فحصل الظن ، وفي بعضها الاعتقاد ، وفي بعضها العلم ، وتقطع في بعض الصور بما دلت عليه القرائن وإن الأمر لا ينكشف بخلافه ، ومن النصف ورجع نفسه وجد الأمر كذلك في كثير من الصور . نعم : في بعضها ليس كذلك ، وما النزاع فيه ، إنما النزاع هل يمكن أن يحصل العلم في صورة أم لا ؟ فلتتم تنونه على الإطلاق ، ونحن نثبت في صورة .

الباب الرابع

في الدال على كذب الخبر

وهو خمسة

مخالفاته لما علم بالضرورة أو النظر أو الدليل القاطع أو فيما شاكه أن يكون متواترا ولم يتواتر كسقوط المؤذن يوم الجمعة ولم يغير به إلا واحد ، وكقواعد الشرع ، أو لهما جميعا كالمجرات أو طلب في صدور الرواة أو كتبهم بعد استقرار الأحاديث فلم يوجد .

قول القائل : الواحد ليس نصف الاثنين مخالف لما علم بالضرورة ومثال الثاني الواحد ليس سبعم عشر البستين ، ومثال الدليل القاطع أن الشمس ليست طالعة وقواعد الشرائع هو وجوب الصلاة والزكاة أو تحريم الخمر ونحو ذلك مما هو من قواعد الدين ، فإن شأن هذا أن يتواتر لتواتر الدواعي على نقله ، كسقوط المؤذن شبه أن يتواتر لغريبته ، وقواعد الدين شأنها أن تتواتر لشرفها ، والمجرات تجمعت بين الشبهة كونها من خوارق العادات والشرائع

لأنها أصل النبوات: فإذا لم يتواتر شيء من ذلك: ولم ينقله إلا واحد: دل على كذب الخبر: أن كان قد حضره جمع عظيم: ولم يرقم غيره: متسلبه في حصول المقصود منه: فالقيد الأول لحرز من انشقاق القبر، فإنه كان ليلاً ولم يخضره عدد التواتر. والقيد الثاني لبحر من بقاء معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كتعب المساء من بين أصابعه واشباع الممد العظيم من الطعام القليل، فإنه حضره الجميع العظيم، غير أن الآية كتبت بنقل القرآن وأعجزه من غيره من المعجزات، فنقلت آحاداً مع إن شأها أن تكون متواترة. وأما الأحاديث عليها حالتان: قول الإسلام قبل ابن تون وتضبط بهذه الحالة إذا طلب حديث ولم يوجد ثم وجد لا يدل على كذبه، فإن السنة كانت مبرقة في الأرض في صدور الحفظة. الحالة الثانية: بعد الضبط التام وتحصيلها إذا طلب حديث فلم يوجد في شيء من دواوين الحديث ولا عند رواة دل ذلك على عدم صحته، غير أنه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راو إلا وكشف أمره في جميع أقطار الأرض وهو سر لوم يمتنع. وأما الكشف في البعض فلا يحصل القطع بكذبه لاحتمال أن يكون في البعض الآخر. وقد ذكر أبو حازم حديثاً في مجلس هرون الرشيد وحضره ابن شهاب الزهري فقال ابن شهاب: لا أعرف هذا الحديث فقال له أبو حازم أكل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفتها؟ فقال لا فقال أثبتتها؟ فقال لا قال أنصتها؟ فسكت فقال له اجعل هذا من النصف الذي لم تمره؟ وهذا هو ابن شهاب الزهري شيخ مالك، فما يظنك به؟

الفصل الخامس

في شهر الواحس

هو شهر الخير. المعجل الواحد أو العدول المتبدل الثقل وهو عند مالك رحمة الله عليه وعند أصحابه حجة واتقوا على جوائز العمل به في الدنيا والآخرة.

والشهادات ، والخلاف إنما هو في كونه حجة في حق المجتهدين فلاكترون على
أنه حجة بإدارة الصحفية رضوان الله عليهم إلى العمل به .

كون خبر الجماعة إذا اتفاد الظن يسمى خبر الواحد هو اصطلاح لائفة ،
وقد تقدم أول الباب أن الإخبار بثلاثة إتسليم : تواتر وآحاد ولا تواتر ولا آحاد
وهو خبر الواحد المنفرد إذا اجتمع به القرائن حتى إفراد المبلّم ، وجمهور
أهل العلم على أن خبر الواحد حجة عند : مالك والشافعي وأبي حنيفة وإحدى
أبن هنبل وغيرهم .

قال القاسمي عبد الوهاب في المخص : اختلف الناس في جواز التعبد بخبر
الواحد فقال به الفقهاء الأصوليون وخالف بعض المتكلمين ، والقائلون في
جواز التعبد به اختلفوا في وقوع التعبد به ، فمنهم من قال : لا يجوز التعبد
لائفة لم يرد التعبد به بل ورد التسليم بطلنعه منه . ومنهم من يقول : يجوز
العمل به إذا عُدّه غيره وتوجد أمور يقويه ، ومنهم من يقول لا يقبل إلا خبر
اثنين معامدا إذا كانا عطين ضابطين قاله الجبلي . وحكي المسزرى وغيره
أنه قال لا يقبل في الإخبار التي تتطابق بالزنا إلا أربعة فيلن الرواية على
الشهادة .

حجة المنع من جواز التعبد به ، أن التكاليف تعبد بجصيل المصالح ومنع
المبايد وذلك يقتضي أن تكون المصلحة أو المفيدة معلومة بخبر الواحد
لا يبيد إلا الظن وهو يجوز خطؤه فيقع المكلف في الجهل واللبس وهو غير جائز
وهذه الحجة باطللة إما لأنها مبنية على قاعدة الحسن والفتح ونحن نمنعها ،
أو لأن الظن أصابته غلبة وخطؤه نادر ، ومقتضى القواعد أن لا تترك المصالح
الغالبة للمفسدة النادرة ، فلذلك أقام صاحب الشرع الظن نظام العلم لأغلبة
صوابه ونذرة خطئه .

حجة المنع من وقوع : قوله تعالى « ولا تقب ما ليس لك به علم » (١)

(١) ٣٦ الإسراء .

وخبر الواحد لا يوجب علمنا فلا يتبع وقوله تعالى « أن الظن لا يغنى من الحق شيئا » (١) وقوله تعالى « أن يتبعون إلا الظن » (٢) في سيقى الذم وذلك يقتضى تحريم اتباع الظن وهذه النصوص كثيرة .

وجوابها : أن ذلك مخصوص بقواعد الديانات وأصول المبادئ الغلطيات ، ويدل على ذلك قوله عليه السلام « نحن نقضى بالظاهر والله يتولى السرائر » وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة » (٣) فجعل تعالى الموجب للتبين كونه فاسقا فعند عدم النسب يجب العمل وهو المطلوب ، ولقوله تعالى « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (٤) أوجب تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع أن الفرقة تصدق على الثلاثة فالخارج منها يكون لقل منها ، فإذا يجب الحذر عند قولهم كان قولهم حجة وهو المطلوب ، قلنا على الفتوى والشهادة .

ومعنى قولي إتقوا على أنه حجة في الدنيا ، أنه يجوز الاعتماد على قول المحدث في الأسفار وارتكاب الأخطار إذا أخبر أنها مأمونة وكذلك يسقى الأدوية ومعالجة المرضى وغير ذلك من أمور الدنيا ، ويجوز بل يجب الاعتماد على قول المفتى وإن كان قوله لا يفيد عند المستفتين إلا الظن ، ولذلك أجمعت الأمة على أن الحكم يجب عليه أن يحكم بقول الشاهدين ، وإن لم يحصل منه إلا الظن ، وإنما الخلاف إذا اجتهد العلماء في الأحكام المتعلقة بالتنازى هل يجوز للمجتهد الاعتماد على ذلك ؟

ويشترط في المخبر العقل والتكليف ، وإن كان يحمل الصبي صحيحا ،

(١) ٣٦ يونس .

(٢) ١١٦ الأنعام .

(٣) ٦ الحجرات .

(٤) ١٢٢ التوبة .

والإسلام ، واختلف في المبتدعة إذا كفرناهم ، فعند القاضي أبي بكر منا والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم ، وفصل الإمام فخر الدين وأبو الحسين بين من يبيع الكذب وغيره . والصحابة رضوان الله عليهم عدول إلا عند قيام المعارض .

لما المقل فلأنه أصل الضبط ، والتكليف هو الوازع عن الكذب فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه ، ولا يحصل الوثوق به ، وتحمل الصبي جازر لأنه إنما يقول أدلوه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف الوازع في حقه ، وكذلك تحمل الكافر والفسق ، ويؤدون إذا زالت هذه النقائص عنهم ، فإن من حصل له العلم بشيء جاز له الإخبار منه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم .

ونقل في مذهب الشافعي رضي الله عنه قول بجواز رواية الصبي وهو منكر من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل ، وما زال الصحابة رضوان الله عليهم يسمعون رواية العدول فيما تحملوه في حالة الكفر والصبا وذلك غير قاذح ، وكذلك الشهادة لا يقدح فيها أن وقت التحمل كان عدواً أو مسيئاً أو كافراً أو فاسقاً إذا سلطت حالة الأداء عن ذلك ، نكذلك هنا . ولما للكافر الذي هو من غير أهل القبلة فلا تقبل روايته في الدين ، وإن كان أبو حنيفة رضي الله عنه قبل شهادة أهل الذمة في الوصية وعلى بعضهم لقوله تعالى « أو أخران من غيركم » (١) فالجمهور يقولون من غير تلك القبيلة ، وأبو حنيفة يقول من غير دينكم ، والمسئلة مستقصاة في الفقه والخلاف .

ولما المبتدعة فقد قبل البخاري وغيره روايتهم كمرو بن عبيد (٢) وغيره

(١) ١٠٦ المائدة .

(٢) مرو بن عبيد توفي سنة ٧٦٢ تليذ الحصن البصري وزميل وأصل ابن عطاء انفصل عن استاذه ومال بالمنزلة بين المنزلتين للمعاصي فاعتبره غير مؤمن وغير كافر .

من المعتزلة وغيرهم ، نظرا الى انهم من اهل القبله من حيث الجملة ، وردھا
غيرهم لانهم اما كفرة او فسقة وهو مذهب ملك رحمه الله لقوله تعالى « ان
جامعكم فاسق بنيا فتبينوا » (١) وهؤلاء اما فسقة او كفرة ، والعدالة شرط
لقوله تعالى « نرى عدل منكم » (٢) مع قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من
رجالكم » (٣) فهذا مطلق وذلك مثير ، والمطلق يحمل على المقيد لقوله تعالى
في الآية الأخرى « ممن ترضون من الشهداء » (٤) واذا اشترطت العدالة في
الشهادة المتعلقة بل امر جزئي لا يتعداه الحكم المشهود به فالولى الرواية ،
لانها تثبت حكما عليها على الخلق الى يوم القيامة ، ولان الدليل ينفي العمل
بالظن خالفناه في حق العدل ، فيبقى فيها عدا على مقتضى الدليل . ولقوله
تعالى « ان جامعكم فاسق بنيا فتبينوا » دل على عدم قبول الفاسق فلا بد من
العلم بعدم للفاسق حتى يتمين حكم التوقف وذلك هو ثبوت العدالة وهو
المطلوب .

ومعنى قول العلماء : الصحابة رضوان الله عليهم عدول اى الذين كانوا
ملازمين له والمهتدين بهديه عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو احد التفسير
للصحابة ، وقيل الصفاى من رآه ولو مرة ، وقيل من كان في زمانه ، وهذان
التفسيران لا يلزم فيهما العدالة مطلقا ، بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين
له عليه السلام ، وبما ثبت عليهم اتواؤه . وظهرت فيهم بركاته وآثاره ، وهو
المراد بقوله عليه السلام : « اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » .

وقولى : عند تعليم المعارض ، حفرا بن زنا ماعز والغابدية وغير ذلك
مما جرى في زمن عمر في قصة ابي بكره وما فيها من القذف والجلد والقصة
مشهورة ، ومع قبح اسباب الرد لا تثبت العدالة ، غير انها هي الاصل فيهم
من غير عصبه وغيرهم الاصل فيه عدم العدالة حتى تثبت العدالة عملا
بالغالب في الفريقين .

(١) ٦ الحجرات .

(٢) ٢ الطلاق .

(٣) ٢٨٢ البقرة .

(٤) ٢٨٤ البقرة .

والمعادلة اجتناب الكبار وبعض الصغار والاصرار عليها والمباحات القاحلة في الروعة +

الكبيرة والصغيرة يرجعان الى كبر المفسدة وصغرها وتال بعض العلماء لا يقال في معصية الله تعالى صغيرة نظرا الى من اعصى بها مع حصول الاتفاق على ان المعادلة لا تقهق بجحيم الذنوب ، بل الخلاف في الضمنية ، قال بعض العلماء كل معصية فيها احد من كبر ، وكذلك كل ما ورد في الكتاب او السنة لفظة بعاملة او التشديد في الوعيد عليه فهو كبر ، ثم لما وقع من غير ذلك اعتبر بالضميمة اليه ، فلن سلوا في المفسدة حكم بانه كبر ، ووردت السنة بان القبلة في الاجنبية صغيرة والنظرة والسيما نحوها ، فينظر ايضا ما سلواها فهو صغيرة ، ولما الاصرار فيخرج الصغيرة من ان تكون صغيرة ، ولذلك يقال الا صغيرة مع الاصرار ، ولا كبر مع الاستغفار . فالاصرار ان يكون العزم خالصا على مصادرة مثل تلك المعصية ، اما من تلذذ منه الصغيرة فيقبل عنها بويوتوب ثم يواقعها من غير عزم يسبق على تكرار الفعل فليس بالاصرار .

ملحظة : ما ضابط الاصرار الذي يصير الصغيرة به كبر ؟ قال بعض العلماء حد ذلك ان يتكرر منه تكرارا - يغل الثقة بصدقه كما تغل به ملايسة الكبيرة فتمتد ويصل الى هذه الغلبة صارت الصغيرة كبر ، وذلك يختلف باختلاف الاستقامات واختلاف الاحوال والنظر في ذلك لاهل الاعتبار والنظر الصحيح من الحكماء وعلماء الاحكام المنظرين في التجريح والتعديل .

والمباحات القاحلة في الروعة نحو الاكل في الطرقت ، والتعري في الخلوات ونحو ذلك مما يدل على انه غير مكتوث يستهزاء الناس به . قال الخزالي الا ان يكون ذلك فعل ممن يعمل ذلك على سبيل كسر النفس والزأها التواضع كما يفعله كثير من العباد .

وقولى بعض المتأخرين : معناه ان من الصغار ما لا يكون فيه الا مجرد المعصية كالكنية التي لا يتم لها بها حرر . والنظرة لغير ذات محرم ، ومنها ما يكون دالا على الاستهزاء بالدين او الروعة ، كنا لو قيل امرأة في الطريق

أو أمسك فربها بحضرة الناس غير مكثرت بهم فهذه الأعمال من لا يوثق بدينه ولا مروجه ، فلا تأينه في الشهادة على الكذب فيها .

ملاحظة : ما تقدم من أن الكبيرة تتبع عظم المفسدة ، فما لا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة . استثنى صاحب الشرع من ذلك الأشياء حقيرة المفسدة ، وجعلها مستقلة للمعذلة موجبة للفسوق ، لقبح ذلك الباب في نفسه لا تعظم المفسدة ، وذلك كشهادة الزور فأنها فسوق مطلقا ، وإن كان لم يظف بها على المشهود عليه إلا غلسا ، ومقتضى القاعدة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها ، وكذلك السرقة والنصب لقبح هذه الأبواب في نفسها ، وبما بدل على التفرقة بين أسباب الفسوق وغيره بقوله تعالى « وكره اليهم الكفر والفسوق والعصيان » (١) فرق تعالى بين الكفر والفسوق الذي هو الكبائر ، والعصيان الذي هو الصغائر التي لم يستمسوقا .

ثم الغامض أن كان نسقه مظلونا قبل روايته بالاتفاق ، وإن كان مقطوعا قبل الشافعي رواية الأهواء إلا الخطابية من الرافضة (٢) فتجوزهم الكذب موافقة مذهبيهم ، ومنع القائل أبو بكر من قبولها ، واختلف العلماء في شارب النبيذ من غير مسكر فقال الشافعي إحداه وأقبل شهائعه بناء أن نسقه مظلون وقيل مالك إحداه ولا قبل شهائعه كانه قطع بنفسه .

يعنى الفسق المظنون الذي تقبل نسقه الرواية أن يكون هو يعتقد أنه على صواب لم يستند حصل له ، ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع ببطلانه ، فهو في حكم الفاسق لولا ذلك المستند ، أما لو ظننا نسقه ببينة شهدت بارتكابه السبب الفسوق فليس هو من هذا القبيل ، بل ترد روايته ومعنى أن أرباب الأهواء مقطوع بنفسهم أي خالفوا تطمينا ، وهم يعتقدون أنهم على صواب . والقسم الأول خلاف ظنا مقطوع .

(١) ٧ الحجرات .

(٢) الخطابية : طائفة من الشيعة اتباع أبي الخطاب الأجدع ، الذي تنطد لجعفر السابق ، وزعم أن الألوهية حلت فيه ، واستباح مع اتسامه ما حرم الله . وقد تبرأ منهم جعفر وحاربه وأسر أبو الخطاب وقتل سنة ٧٥٥م وامتزجت دعوفه بالإسماعيلية .

حجة الشافعي : انهم من أهل القبلة فتقبل روايتهم كما نورثهم ونرثهم
ونجزي عليهم احكام الاسلام .

حجة القاضي : ان مخالفتهم القواطع تقتضى القطع بفسقهم ، فيندرجون
في قوله تعالى « ان جاعكم ماسق بنيا فتبينوا » (١) ولان قبول روايتهم ترويج
لبدمتهم بمحرم (٢) . واما شرب النبيذ فالامر فيه مبني على قاعدتين احدهما
ان الزواجر تعتمد المفسد (٣) ودرأها لا حصول المصين ولذلك تؤلم الصبيان
والنهبائم استصلاحا لهم وان لم يكونوا عصاة ؛ فلذلك يتم الحد على
الخنزى لخرق مفسدة السكر وفساد العقل والتسبب له وان لم يكن ماضيا
لتقليده ابا حنيفة ، فهذه القاعدة هي الموجبة لحدّه وقبول شهادته ، ولا تناقض
حينئذ لان الزواجر لخرق المفسدة وقبول الشهادة لعدم المصية .

ويرد على الشافعي في هذه القاعدة انها وان كانت صحيحة غير اننا
لم نجد هذا الا في الزواجر التي ليست محدودة ، اما المحدودة فما عهدناها في
الشرع الا في المعاصي .

القاعدة الثانية : وهي ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احد اربعة
اشياء : الإجماع او النص الجلي او القياس الجلي او القواعد . فمضى خالف
احدى هذه الأربعة قضاء قاض لا المعارض له في القياس او النص الجلي
او القواعد نقض هذا ، وهو مدار الفتاوى في المذاهب المعمول بها ، واذا كنا
لا نقره شرعا مع تلكه بقضاء القاضي ينقضه ، فاولى ان لا نقره شرعا ان لم
يتأكد ، واذا لم نقره شرعا لم يجوز للتقليد فيه ، ويكون الناطق به من المجتهدين
كانه ساكت لم يقل شيئا والمقلد لذلك المجتهد كانه لم يقل احدا ، ومن لم يكن
مقلدا في شرب النبيذ كان ماضيا ، والمعاصي بطل هذه الفطة يكون ماضيا ؛
فلهذه القاعدة قال مالك احده للمصية وورد شهادته لنفسه وهو اوجه في
النظر من قول الشافعي لما تقدم من الاشكال على قول الشافعي . ومسئلة

(٢) في الأصول : محرم .

(١) ٦ للحجرات .

(٣) في الأصول : الفاسد .

التبذير خولف فيها النصوص لقوله عليه السلام « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » ونحوه ، وهو كثير في السنة ، والقياس الجلي على الخمر والقواعد من جهة أن القاعدة سد الذريعة في صون المقول لا ابتعاد الإجماع على تجريم النقطة من الخمر وإن كانت لا تبسك سدا للذريعة الأسكل .

وقال أبو حنيفة : يقبل قول المجهول .

خالفه الجمهور في ذلك لقوله عليه السلام « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » . وهذا صيغته صيغة الخبر ومعناه الأمر بتقديره ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلولا أن العدالة شرط والا ليطلت حكمة هذا الأمر لمن العدل وغيره سواء حيثئذ .

احتج أبو حنيفة بقوله تعالى « أن جاءكم فاسق بنبأ » (١) مثبتوا : أوجب الله تعالى التثبيت عند وجود الفاسق ، فيند عدم الفسق وجب ، أن لا يجب التثبيت ، فيجوز العمل وهو المطلوب . ولقوله تعالى « فلولا نهي من كل فرقة منهم طائفة ليتفكروا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لفسلهم يحذرون » (٢) أوجب الحذر عند قبولهم قولهم ولم يشترط العدالة موجب جواز قبول قول المجهول . ولأن أمرا بيا جاء يشهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهلال قبل شهادته ولمر الناس بالصوم . وإذا جاز ذلك في الشهادة جاز في الرواية بطريق الأولى ؛ لأن الشهادة يشترط فيها ما لا يشترط في الرواية من الذكورية والحرية والمعد وغير ذلك .

والجواب عن الأول : أنا إذا علمنا زوال الفسق ثبتت العدالة لأنهما

ضدان لا ثالث لهما متى علم نفي أحدهما ثبت الآخر . وعن الثاني : أن الجللية مطلقة في الآية فيحمل على ما تقدم من تبديد السنة بقوله عليه السلام « من كل خلف عدوله » وعن الثالث : أن القصة مجتلة من حيث اللفظ ، وليس في الحديث أنه كان مجهولا ولا معلوما ، غير أن قضايها الأعيان تنزل على

(١) ٦ الحجرات .

(٢) ١٢٢ التوبة .

القواعد، وقاعدة الشهادة بالعدالة ، ولو نقل عن بعض قضاة الزمان أنه حكم
بقول رجل ولم يذكر صفته حمل على أنه ثبتت عدالته بخبر رسول الله صلى الله
عليه وسلم أولى لا سيما وهو يقول « إذا شهد ذوا عدل فعضيوا واضربوا
واشكوا » فتصريحه عليه السلام بالعدالة يلبى قبول شهادة التجهول .

وعُتبت العدالة إما بالإختصار أو بالتزكية واختلف الناس في اشتراط العدد
في التزكية والتجريح فشرطه بعض المحققين في التزكية والتجريح في الزواية
والشهادة واشترطه القاضى أبو بكر في تزكية الشهادة فقط واختاره الأمام
فخر الدين ، وقال الشافعى يشترط إيداء سبب التجريح دون التعميل لاختلاف
المذاهب في ذلك والعدالة شدة واحد وعكس قوم لوقوع الاكتفاء بالظاهر
في العدالة دون التجريح ، ونفى ذلك القاضى أبو بكر فيها .

الاختصار كالمعلبة والمخالطة التي تطلع على خبايا النفوس وبسببها ،
والتزكية تضاءل العدول المبرزين عليه بصفات العدالة على ما تقرر في كتب
الدين . وتعلم العدالة أيضا بغير هاتين الطريقتين وهى السمعة الجيدة
المتواترة والمستفيضه ولذلك يقطع بعدالة أنوف من العلماء والصلحاء من سلف
هذه الأمة ولم يفتبرهم ، بل بالسماع المتواتر أو المستفيض ، فهذا كلف وقد
نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا يطلب له تزكية .

حجة اشتراط العدد في الجميع : إن التجريح والتعديل صفتان يحتاجان
إلى عدلين لمساعدتهما كالشك والسمعة والبقاء وغيرها .

حجة القاضى : إن الرواية يكفى فيها الواحد على الصحيح لما سئلها
بذلك ، والشهادة لا يكفى فيها الواحد فلا يكفى في أصلها الواحد شوية بين
الباين والفروع والأصول ، وإما إيداء أسباب التجريح والتعديل فالتفقه فيه

أن المجرح والمعدل إذا كان عالما مبرزاً اكتفى بالحكم بعلمه عن سؤاله ، فإن العالم لا يجرح إلا بما لو سمع به الحكم كان جرحاً ، وكذلك التعديل .

ولما اختلفت المذاهب فالعالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه يمكن أن يفسح التقليد فيه ، ولا يفسق بذلك إلا جاهل ، فما من مذهب إلا ونحبه أمور ينكرها أهل المذاهب الأخرى ، ولا سبيل إلى التفسير بذلك ، وإلا لفسدت كل طائفة الطائفة الأخرى ، ففسد جميع الأمة ، وهو خلاف الإجماع ، بل كل من قلد تقليداً صحيحاً فهو مطيع لأمر الله تعالى ، وإن كان غيراً من المذاهب يخالفه في ذلك .

ولما الاكتفاء بالظاهر فهو شأن الجهلة الأغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغي للحكم الاعتماد على قولهم في التزكية . وكل من كان يغلب عليه حسن الظن بالناس لا ينبغي أن يكون مذكياً ولا حاكماً لبيده عن الحزم . وقد قال صلى الله عليه وسلم « الحزم سوء الظن » فمن ضيع سوء الظن فقد ضيع الحزم ، نعم لا ينبغي أن يبنى على سوء ظنه شيئاً إلا لاستند شرعى وهو معنى قوله تعالى « اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن اثم » (١) أى اجتنبوا العمل به حتى يثبت بطريق شرعى ، فالحق مذهب القاضى .

ويقدم الجرح على التعديل إلا أن يجرحه بقتل إنسان معين فيقول المعدل رأيت حياً وقيل يقدم المعدل أن زاد عدده .

أما قدم الجرح لأن الجرح مطلق على ما لم يطلع عليه المعدل ، لأن المعدل محركه استصحاب الحال والمطلع على الراجع للاستصحاب مقدم على التمسك بالاستصحاب ، أما إذا جرحه بقتل من شهد بحياته فلا يمكن أن يقال أطلع الجرح على ما ذهل عنه المعدل فيحصل التعارض والتوقف ، وليس أحدهما أولى من الآخر فيستصحب الحالة السابقة المقررة من غير هاتين البيتين ، وكان هاتين البيتين ما وجدنا ووجه تقدم العدد الأكثر أن الكثرة تقوى الظن والعمل باتوى الظنين واجب كما في الأمرين والحديثين وغيرهما .

الفصل السادس

في مستند الراوي

فاعلى [مراقبة] (١) ان يعلم قراءته على شيخه او اخبره به او يفكر الفاظ قراءته ، وثانيها ان يعلم قراءة جميع الكتب ولا يذكر الاحتفاظ ولا الوقت ، وثالثها ان يشك في سماعه فلا يجوز له رواية بخلاف الأولين . ورابعها ان يعتمد على خطه فيجوز عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة .

اذا علم قراءة جميع الكتب ولا يذكر نطقه به فهو جازم بروايته عن شيخه من حيث الجملة فيجوز العمل بما رواه لحصول الثقة بذلك ، كما ان من يقطع بانه راى مسئلة في كتاب ولا يتذكر صورة حروفها يجوز له الاعتماد على ما جزم به من ذلك بخلاف الشك لا مستند له : لا علم ولا ظن ، وأما الاعتماد على الخط فهي مسئلة ذات اقوال : اعتبره مالك في الرواية والشهادة بنسب على ان الاتساق قد يقطع بصور الحروف وانها لم تتبدل بقرائن حالية عنده . تلك الحروف لا يمكن التعبير عن تلك القرائن ، كما ان المتقدم للفضة والذهب يقطع بجيدتها ورجيحها بقرائن في تلك الاعيان لا يمكنه ان يعبر عنها . وقيل لا يعتمد على الخط مطلقا لقوة احتمال التزوير : ومن استقرام احوال المزورين للخطوط علم ان وضع مثل الخط ليس من البعيد المتحذر بل من القريب ، حتى روى بعض المصنفين في مذهب مالك ان مالكا رجع عن الشهادة على الخط .

وفصل الشافعي بين الرواية فتجوز ؛ لان الداعية في التزوير فيها ضعيفة لانها لا تتعلق بشخص معين ، وبين الشهادة فيمتنع لانها تتعلق بمعين وهو مظنة الجداوة ؛ ولا يتصور ان يمدى احد الامة الى قيام السامة ، ولان الشهادات انما تقع غالبا في الاموال النفسية ، وما هو متعلق الافتراض من الامور الخطرة فتتوفر الدواعي على التزوير فيصعبا لتحصيلها بمقتضى الطبع البشرية .

(١) سيطرة من الاجل .

الفصل السابع

في مـدده

والواحد عنينا وعند جمهور الفقهاء يكفي خلافا للجبالي في اشتراط الاثنين أو بعض الواحد ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منقشرا فيهم ، ولم يقل في الزنا إلا أربعة لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختاتين (١) وحدها وهو مما تعم به البلوى .

احتج الجبالي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سلم إلى النبيين فقال له ذو اليدين انصرت الصلاة لم نسيت يا رسول الله ؟ ! فقال كل ذلك لم يكن ، فقال قد كنت بمنى ذلك يا رسول الله فقال عليه السلام للصحابة « الحق ما قال » فقالوا نعم ، فلم يقل عليه السلام قول ذي اليدين وخذه ، ولأن عمر رضي الله عنه لم يقل خبر أبي موسى الأشعري وهذه في الاستئذان ، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا ، ولأن النصوص مائة من العمل بالظن كما تقدم ببلاتها فالفناء في العدد إذا كبروا فبقى مائة عدا هذا علي يقتضي الدليل .

والجواب على الأول : لنا نقول بخبر المفرد ما لم تحصل به ربيعة وتلك واقعة عظيمة في جمع عظيم فلو لم يخبر بها غير ذي اليدين لكان ذلك ربيعة يوجب الرد ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزوال الربيعة لا لأن الفذة شرط ، وكذلك لم يرد عمر رضي الله عنه الخبر إلا لحصول الربيعة بسبب أن الاستئذان لم يكرر فلو لم يعرفه إلا واحد لكان ذلك ربيعة فوجب الرد ، ومن الثالث : أن ظواهر تلك النصوص مخصوصة بعمل الصحابة رضوان الله عليهم لقبولهم خبر عائشة المتقدم وخبر عبد الرحمن بن موف في أخذ الجزية من الجوس لما روى لهم قوله عليه السلام « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » .

(١) وهو حديثها في وجوب القبل والتقاء الختاتين فنزل أو لم ينزل .

الفصل الثامن

فيما اختلف فيه من الشروط

قال الحنفية اذا لم يقبل راوى الاصل الحديث لا يقبل رواية الفرع ،
قال الامام ان جزم كل واحد منهما لم يقبل والا عمل بالراجح ، وقال لكسر
اصحابنا والشافعية والحنفية اذا شك الاصل في الحديث لا يفر ذلك ،
خلافا للكرخي .

حجة الحنفية : ان اعتبار الفرع : فرع اعتبار الاصل ، والاصل انكر ان
يكون الفرع روى عنه فلا يقبل الفرع ، كما لو قال الاصل في الشهادة : لم
اعلم هذه الشهادة ، فلو اجزم بعدم تحيلها فان الشهادة لا تقبل .

قال الامام فخر الدين : اذا لم يجزم بغيره بل قال لا اذكر انه رواه عنى
قلبت رواية الفرع ، لان عدالته تقتضى صحته ، وعدم علم الاصل لا ينافي
صحته ، بل ثبت تقدم على الناق ، وان جزم الاصل بعدم الرواية ولم يجزم
الفرع بل قال : الظاهر انى روايته ، قدم الاجمل لجزمه ، وان جزم كل واحد
بشيء : هذا بالرواية وهذا بغيرها ، فيجب التوقف ، اذ ليس احدهما أولى
من الآخر .

ووجه قول اصحابنا ، انه يقبل في شك الاصل ان مدالة الفرع تمنحه
الكتب ، والشك من الاصل لا يمارض اليقين .

والمتقول عن مالك ان الراوى اذا لم يكن فقها فله كان يشك روايته
ووافقه ابو حنيفة ، وخالفه الامام فخر الدين وجماعة .

حجة مالك : ان غير الفقيه يسوء فهمه فيجوز الحديث على خلاف وضعه ،
وربما خطر له ان ينقله بالمعنى الذى فهمه معرضا عن اللبس ، فيقع الخطأ في

مقصود الشارع ، فالحزم ان لا يروى عن غير فقيه ، ولقوله صلى الله عليه وسلم « نضر الله امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها فرب حابل فقه الى من هو افقه منه ، ورب حابل فقه الى من ليس بفقيه » فجعل الحابل اما فقيها وغيره افقه منه ، او غيره جاهلا ، ولم يجعل من جملة الاتسام ان الحابل جاهل .

حجة الجواز قوله عليه السلام « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » ولم يشترط الفقه ، فكان سافطا عن الاعتبار ، ولان العدالة تمنع من تبديل اللفظ الا بشروطه ، ومتى كان هذا هو لفظ صاحب الشرع لو بدل لفظه بشروطه ، إمتنا الخل فان من شرط تبديل اللفظ مساواته في الدلالة .

قال الامام فخر الدين ولا يخل بالراوى تسامحه في غير الحديث ، ولا جهله بالعربية ، ولا الجهل بنفسه ، ولا مخالفة اكثر الامة لروايته ، وقد انفروا على ان مخالفة الحفاظ لا تمنع من القبول ، ولا كونه على خلاف الكتاب ، خلافا لعيسى بن ابلان .

المقصود ضبط الشرائع فالتسامح في غيرها لا يضر ، اذا علم ضبطه وتشديده في الحديث ، واذا جهل العربية عدالته ثبتمه ان يروى الا كسما سمع وعلى اعرابه وصورتها ، وانه متى شك في شيء تركه . هذا كله اثر العدالة وهي موجودة فيكفى بها ، والجهل بنفسه اما يتوقع منه التدليس به ، وتركه على نسب آخر فيقع التدليس ولكن هذا امر يتعلق بالراوى عنه الذى يدلس به ، لبا هو فلا ، ومخالفة اكثر لروايته او الحفاظ لا تندح لانه قد ينفرده بما لم يطلعوا عليه .

حجة عيسى بن ابلان : ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « اذا روى لكم منى حديث فامرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فامرضوه » .

جوابه انه معارض بقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم » (١) ومن

البيان التخصيص ، والمخصص مخالف للعلم المخصص ، فكان يلزم رده وليس كذلك لظاهر الآية ، ولأن ظاهر الحديث يقتضى رده وإن كان متواترا وليس كذلك ، بل يحمل الحديث على ما إذا قلت قواطع الكتاب على تقيض مقتضاه مع تعذر التلويل .

ولا كون مذهبه على خلاف روايته وهو مذهب أكثر أصحابنا ، وفيه أربعة مذاهب ، قال الحنفية إن خصصه رجع إلى مذهب الراوى لأنه أعلم . وقال الكرخي لظاهر الخبر أولى . وقال الشافعي إن خلاف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث ، وإن كان أحد الاضمارين رجع إليه . وقال القاضى بسند الجار إن كان تأويله على خلاف الضرورة تركه . والا وجب للنظر في ذلك .

هذه المسئلة عندى ينبغي أن تخصص ببعض الرواة ، فتحمل على الراوى المباشر للنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى يحسن أن يقال هو أعلم بمراد المتكلم ، أما مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذى رواه وغيره من الأحاديث فلا يندرج في هذه المسئلة ، لأنه لم يباشر المتكلم حتى يحسن أن يقال لعله شاهد من القرائن الحالية أو التالية بما يقتضى بخالفته ، فلا تكون المسئلة على عمومها .

حجة الاعتماد على الحديث مطلقا : إن الحجة في لفظ صاحب الشرع لا في مذهب الراوى فوجب المصير إلى الحديث .

حجة الحنفية : أن المباشر يحصل له من القرائن ما يقتضى تخصيص العلم فيرجع إليه في التخصيص ، كما يرجع إليه في أصل الحديث .

حجة الشافعي : أن الحديث إذا كان له ظاهر يرجع إليه ، لأن الحجة في ظواهر الشريعة لا في مذاهب الرواة ، أما إذا لم يكن له ظاهر فقد سقطت الحجة منه فيمتدح على تنبيه الراوى ، لأنه أعلم بحال المتكلم ولم يعارضه ظاهر شرعى ، وهذا كالألف المشترك ، كما إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اعتدى بقره وقره وقره » فحمله الراوى على الإطنان صح ذلك .

وأما مذهب القاضى عبد الجبار فقد حكى خلافاً وذلك عسر ؛ لأن ما هو على خلاف الضرورة كيف يمكن أخذه أن يقول : هو معتبر ، فكانه تفسير لأخلاف . وأما قوله نظر فى ذلك فهو خلاف ؛ لأن جزم بتقدير الخبر أن المذهب ، ووجهه أنه موضح تعارض لما تقدم من المدارك المتعارضة ، فينتظر فى كل مادة ما يقتضى ترجيح بعض ذلك على بعض .

وإذا ورد الخبر فى مسألة علمية وليس فى الأدلة القطعية ما يعضده ، رد لأن الظن لا يكفى فى القطعيات ولا قبل .

مسائل اصول الدين المطلوب فيها اليقين وهو المكلف به ، فيها منسب الجمهور ، فإذا ورد ما يفيد الظن وفى الأدلة العقلية ما يقتضى ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعى وبقي السمعى مؤكداً له ومؤيداً ؛ لأن اليقين ما ورد فيه الإسماع والمقل بخلاف المقل وحده (١) وإن لم يكن غيره . بل لعدم الجادة فيه ، لأن ما يفيد ذلك الخبر لا يعتبر ، والذي هو معتبر لا يفيد ذلك الخبر ، بسبب اعتباره .

وإن اقتضى عملاً نعم به البلوى قبل عند المالكية والشافعية ، بخلاف الحنفية . قال حديث عائشة رضي الله عنها : **الدين على ما تروى** .

قالت الحنفية : ما تم به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكفاية ، لوجود سببية جندهم ، فيحتاج كل جنم لمعرفة حكمه فيسأل عنه ويرى الحديث فيه ، ولو كان فيه حكم لمعلم الكفاية ، فحكى لم يعلم الجمهور ذلك على بطلانه .

وقد لقنوا أصلهم بأحاديث قبلوها فيما ظم إليه البلوى ، فاتهموا الوشوء من التعبدية والحنانية والاضادة بأحاديث الخيال أختلا ، مع أن هذه الأصول بما تم بها البلوى ، وكذلك الوشوء من الغنى والعرف ونحو ذلك . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى « أن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً » (٢) خالفناه فى قبولنا

(١) فى نسخة : فإن الظن بما ورد فيه السمع والعقل أسنى بفائدة العقل وحده .
(٢) ٣١٠ يونس .

خبر الواحة إذا لم تعذب به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيها بعداء ، وهو
 محذور من بقوله تعالى : لا من أجركم ، فليبق بيتا غريبوا (١) ويقتضيهما الجزم
 بالعمل ، فمذهبنا المنسوق كان حيا بتميم به للبلوى أم لا .

الفصل التاسع

في تكليفه الرواية

إذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أو أخبرني أو
 شافني فهذا أعلى مراتب .

وثانيها : أن يقول قال عليه السلام .

وثالثها : أمر عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا ، وهذا كله محمول
 عند المالكية على أمره عليه السلام ، خلافا لغيره .

الفرق بين ذلك وثالثها أن قوله قال يصح رفع الوساطة وإن لم
 يتصلبه كما يقول أحدنا الجنود : قال النبي عليه السلام : لو أن كل من يسمعه ،
 ولا شك أن اللفظ الدال على المشافهة آمن في المسموع وأبعد من الخيال
 المتوهم من الوساطة ودون ذلك أمر أو نهى ، لأنه يدخله احتمال الوساطة
 وتوقع الخط من قبلها مضاعفا إلى الخطر الناجم من اختلاط الناس في
 سماع الأمر والنهي . فإن هنا لطلب النجاة أم لا ؟ واحتمال آخر هو أن يكتفى
 الأمر الكل أو البعض وهل دائم أو غير دائم .

وقولي : أنه محمول عند المالكية على أمره عليه السلام ليريد إذا
 لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر ، بل يقول الرأوي : أمر بكذا
 أو أنزنا بكذا ، فإن اللفظ يحتمل أن يكون فاعل هذا الأمر هو النبي صلى

(١) زاد الصحاح .

الله عليه وسلم أو غيره ، ، لكن العادة أن من له رئيس معظم فقال: أمر بكذا أو أمراً بكذا إنما يريد أمر رئيسه ، ولا يفهم عنه إلا ذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو عظيم الصلابة وجميعهم والمشار إليه في أقوالهم وأفعالهم ، فتصرف إطلاقهم إليه صلى الله عليه وسلم ، لها مع تعيين الفاعل للأمر فلا يبقى هنالك احتمال البتة .

حجة غير المالكية : أن الفاعل إذا حذف احتل النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، فلا ثبت شرعاً بالشك .

وجوابه : ظاهر الحال نصارف للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم تقريره .

ورأيهما : أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ، فعندنا وعند الشافعي يحمل على أمره ونهيه صلى الله عليه وسلم ، خلافاً للكرخي .

ورأيهما : أن يقول السنة كذا فعندنا يحمل على سنته عليه السلام خلافاً لقوم .

قد تقدم تقرير أمرنا ونهينا ، وأما السنة فاصلها في اللغة الطريقة ، ومنه سنن الطريق الذي يمشى فيه ، غير أنها في عرف الاستعمال صارت موضوعاً لطريقته عليه السلام في الشريعة ، فمن رجع اللغة توقف لمسلم تعين ذلك النوع من السنة التي تقتضيها اللغة ، ومن لاحظ البطل حمله على الشريعة ، وللعلماء خلاف في لفظ السنة ، فمنهم من يقول السنة هو المندوب ، ولذلك تذكر صلاة الفرض ، فيقال فروض الصلاة كذا وسننها كذا ، ومنهم من يقول السنة ما ثبت من قبله عليه السلام يقول أو فعل غير القرآن كان واجباً أو سنة ، فيقال من السنة كذا ، ويريد أنه واجب بالسنة ، ولذلك يقول الشافعي الختان من السنة وهو عنده واجب ، ومنهم من يقول السنة ما فعله عليه السلام وواظب عليه .

وسلبها : أن يقول عن النبي عليه السلام ، فحمل على سماعه هو وقيل لا .

يحتل أن يكون المراد روى عن النبي ، فلا يلزم أن يكون هو سماعه أو يكون المراد أخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو نقلت ، فيكون هو

السماع ، فاللفظة محتالة ، فمعلوم من غلب ظاهر حال السامع ، وإن الغالب عليه أن يكون هو السامع فجعله مباشرا ، أو ينظر إلى احتمال اللفظ فلا يتعين المباشرة .

وسامعها : كما فاعل كذا وهو يقتضى كونه شرعا .

لأن مقصود السامع أن يخبرنا بما يكون شرعا بسبب أنهم كانوا يفعلون ذلك . وإن الغالب اطلاعه عليه السلام على ذلك وتقريره عليه ، وذلك يقتضى الشرعية ، وأيضا مالمصاحبة رضوان الله عليهم جازم يقتضى أنهم لا يقرون بين أظهرهم إلا بما يكون شرعا فيكون ذلك شرعا .

وأما في السمع فاعلى رواية أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته ، والسماع منه أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته يحدث من فلان ، أن قصد اسماعه خاصة أو في جملة ، والأخير سمعته يحدث .

إذا حدث جماعة هو أحدهم صدق لغة أن يقول : حدثني وأخبرني ، وأما إذا لم يقصد اسماعه ولا اسماع جماعة هو منهم لا يصدق أنه حدثه ولا أخبره ، بل يصدق أنه هو سمعه فقط ، فإن سماعه لا يتوقف على قصد اسماعه .

وثانيها : أن نقول له سمعت هذا من فلان فيقول نعم ، أو يقول بضد الفراغ الأمر كما قرئ ، فالحكم مثل الأول في وجوب العمل برواية السامع .

لأن لفظة نعم في لغة العرب تقتضى إعادة الكلام الأولى وتقريره ، فإذا قلت لمرك تام زيد فقال نعم تقديره نعم تام زيد ، فإذا قيل له سمعت هذا فقال نعم تقديره نعم سمعته ، وقوله الأمر كما قرئ المراد بالأمر مسموعه وما ضبطه تقريره الذي سمعته وضبطه مثل الذي قرئ ، فيكون عين المسموع له ، لأنها لا تعني بعينه إلا ذلك ، فإن اللفظ إذا أميد بعينه كان الثاني مثل الأول قطعا ، وكلما كرر الاتساع النافعة كتبت لصواته الثانية مثل أصواته الأولى لا عينها ، بل هي أمثال تكرر .

**وثالثها : أن يكتب إلى غيره بسماعه ، فليكتب إليه أن يفعل بكتابة
أما تحققة أو ظنه ، ولا يقول سمعت ولا حدثي ، ويقول أخبرني .**

قد تقدم أن الاعتماد على الخط والكتابة جوزه في الرواية كثير من منعه
في الشهادة ، وتقدم الفرق بينهما ، وتوجيه الخلاف في ذلك ، أو كون المکتوب
إليه يقول أخبرني معناه أعلمني ، والأعلام والأخبار يصدق لغة بالمرسائل ،
وفي التحقيق هو مجاز لقوى حقيقة اصطلاحية ، فإن الأخبار لغة أنها هو في
اللفظ ، وتسمية الكتابة أخبارا أو خبرا لأنها تدل على ما يدل عليه الأخبار ،
والحروف الكتابية (١) موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية لذلك سميت
خبرا وأخبارا من باب تسمية الدليل بلسان المثلول .

**ورابعها : أن يقال له هل سمعت هذا فيشي برأيه أو يكصمه فيجب
العمل به ، ولا يقول أئشار إليه أخبرني ولا حدثني ولا سمعته .**

هذه الإشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله نعم ، فيطلب علم الظن
أنه يعتقد صحة ما قيل له ، والعمل بالظن واجب في هذا الباب ، ولا تسمى
هذه الإشارة خبرا ولا أخبارا ولا حديثا ، ولا هي شيء يسمع ، فلا يقول
سمعت ، ويحتاج في هذا المقام إلى الفرق بينها وبين الكتابة ، لأن كليهما
يعمل ، وكلاهما لا يصدق عليه الأخبار حقيقة لغوية ، فيقع للفرق من وجهين
أحدهما : أن الكتابة أمهر بالأخبار في كثرة الاستعمال ، فلما طرد ذلك صار
كله موضوع للأخبار ، والأشارة أقل من الكتابة في ذلك ، ودلول المكتبات بين
الغلس الكثير من تدلول الاشتراكات ، ولذلك امتلأت الخزائن من المكشوف والدول
من الجواوين كلها بطريق الكتابة . وثانيهما في الفرق : أن الكتابة فيها وضع
إصطلاحى بخلاف الإشارة .

وخامسها : أن يقرأ عليه فلا ينكره بإشارة ولا عبارة ، ولا يعرف ، فإن

(١) في الأصل : والحروف والكتابة .

قلنا على الظن اعترافه لزوم العمل به ، وعليه الفقهاء جزوا روايته واكثرها المتكلمون ، وقال بعض الحديثيين ليس له ان يقول الا بخبري قراءة عليه .

وكذلك الخلاف لو قال القاري الراوي بعد قراءة الحديث ائروه عنك قال نعم وهو السامع ، وفي مثل هذا اصطلاح الحديثين وهو من مجاز التثنييم ، شبهه السكوت بالاكبار .

اذا طلب على الظن اعترافه لزوم العمل به لان العمل بالظن واجب ، فهو ان ههنا اشكالا وهو ان يطلق الظن كيف كان لم يعبره صاحب الشرع ، بل بالظن الخاص عند سبب خاص ، فباستنباط هذا الظن الحاصل فيها ، فان قلنا ان يكتفى بطلاق الظن ضعف من حيث القواعد ، وان قلنا المطلوب ظن خاص فيضعف خطبه ، ووجه تجويز الرواية امران : احدهما تيسر على العمل ، وثانيهما ان الظن حصل باعتباره فتجوز الرواية ، كما لو قال نعم .

حجة المنع : ان الرواية هي التحمل والنقل ، وهو لم يأت في الحديث بهتحمل عليه ، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز ، وقوله اخبرني قراءة عليه لمعناه ان اخبره لم يكن بينهما من نقل من قبله ، فانه لو نقلت عن اخبرني قراءة عليه ، فكأنه قد اخبر بقراءة عليه ، فان قراءة محبوب على التمييز والتمييز مبسر ، ولما قوله نعم فهو اقوى من الاول لوجود التصريح بالجواب من حيث الجملة .

وسلمهما : اذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته ، فانه لا يكون محذرا له وبه ، وانما ان له في الحديث عنه .

وثالثها : الاجابة بتفسير ان الشيخ ابلغ له ان يحدث به ، وذلك اياها للكلبي ، ولكنه في عرفه الحديثين معناه ان ما سمع عنك اني سمعته فانزله عني ، والعمل بعلمه بالاجابة جازا خلافا لاهل المتأخر حتى اشتراطهم

المنالوة ، وكذلك ، اذا كتب اليه ان الكتاب الفلاني رويته فاروه عنى ان صح عندك ، فلذا صح عنده جازت له الرواية ، وكذلك اذا قال له مشقة ما صح منك من حديثي فاروه عنى ان صح عندك ، فلذا صح عنده جازت له الرواية .

لا يمكنه ان يستند الرواية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا لم يقل له سمعته فانه لم يثبت له اصل بنفسه فيبطل العمل به ، والاجازة تقتضى بظاهرها الكتاب ، لان لفظها اجزت لك ان تروى عنى كل شيء ، او اجزت لك الرواية عنى مطلقا ، فهذا يقتضى انه يروى عنه كل شيء ، وهو اباحة الكتاب ، اما لو تبييت بقوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح منك ، انى رويته لم يكن اباحة للكتاب ، وكذلك اذا قال له المجيز لك ذلك بشرطه شرعا او بشرطه المعتبر عند اهل الاثر فهذا كله مقيد ، وليس فيه اباحة كذب ، والعمل بالاجازة جاز ، ومعناه اذا صح فنده ان يجيزه يروى هذا بطريق صحيح ، نرويه هو منه بمقتضى الاجازة ، فيتصل بالسند واذا العمل بالسند جاز العمل .

قال القاضي ممد الوهاب : اخطف اهل العلم في الاجازة وعنى ان يقول الراوى لغيره قد اجزت لك ان تروى هذا الكتاب عنى او يكتب اليه بذلك بقبولها بملك واشبه وعليه لكثير الفقهاء ، واخطفوا فيما يقول المجاز اذا اجزنا ذلك فتقول لغيرنى اجزة ولا يقول لغيرنى مطلقا ولا حدثنى . وقيل يقول كتب الى والجازنى فقط .

حجة اهل الظاهر : ان خصوص هذا الكتاب الذى ياجزه الآن لم يسمه من شيخه فلم يتصل بالسند فيه ، فلا يجوز نسبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا يجوز العمل به .

وجوابهم : ان السند متصل بالطريق الذى بيناه ، وقد صح عنده رواية مجيزة له متصلة بالسند ، ولا حيلة للمنالوة ، لانه اذا ثبت ان مجيزه يرويه ، فهذا الطريق يقوم مقام المنالوة ، والمقصود بحصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان ، ومعنى قوله ان الكتاب الفلاني رويته فاروه عنى اذا صح

هناك ، أن النسخة التي نملك هي النسخة التي رويتها أنا ، أو هي مقابلة
عليها مقابلة لا نضك أن هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص ، أما نسخة
أصل الرواية في ذلك الحيوان من حيث الجملة لا تبيح له إبالة جميع نسخه
كيف كانت ، لاحتمال الزيادة أو النقص فلا تجوز الرواية ولا العمل ، وفي
الأول تجوز الرواية والعمل ، ومعنى جواز العمل به أنه يجوز للمجتهد أن
يجعله يستفده في الفتيا بحكم الله تعالى ، أما من ليس بمجتهد فلا يجوز له
العمل بمقتضى حديث وإن صح عنده سنده ، لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه
وغير ذلك من عوارضه التي لا يضبطها إلا المجتهدون ، وكذلك لا يجوز للمعالي
الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم ، بل الواجب على المعالي تقليد
مجتهد معتبر ليس إلا ، لا يخلصه من الله تعالى إلا ذلك ، كما أنه لا يخلص
المجتهد التقليد ، بل يؤدي إليه اجتهداه بعد بذل جهده بشرطه .

الفصل العاشر

في مسائل ثلثي

**المأوى : المراسيل عند مالك وأبي حنيفة وجهود المقررة حجة ، خلافا
للمشايخ ، لأنه إنما أرسل حيث جزم بالعدالة فيكون حجة .**

**حجة المشايخ : رضى الله عنه أنه إذا سككت عن الراوى جاز أن يكون
إذا اطمعنا نحن عليه لا نقبل روايته ، ولم نكلف نحن بحسن نظر المرسل فيه ،
محصول الظن لنا إذا كشفنا حاله أقوى من حصوله إذا قلنا فيه وجهناه ،
والدليل ينشئ العمل بالظن كما تقدم خالفناه إذا علمت عدالة الراوى بالبحث
والمباشرة ، فيبقى على مقتضى الدليل فيها عدا .**

**حجة الجواز : أن سكوته منه مع عدالة السكوت وعليه أن روايته
يترتب عليها شرع عام ، فيقتضى ذلك أنه ما سككت عنه إلا وقد جزم بعدالته ،
فسكوته كخبره بعدالته ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تركيته وقبلنا روايته .**

تَكْفِيكَ بِحُكْمِهِ عِلَّةً لِمَعْنَى. قَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ الْمُرْسِلَ كَوْنَهُ مِنَ الْمُسَدِّ بِهَذَا الطَّرِيقِ. وَهُوَ إِنَّهُ الْمُرْسِلُ يَدْفَعُ الْإِرَادِي وَيُخْذُهُ فِي شِمَتِهِ جُنْدَ اللَّهِ بِتَمَالِي. وَذَلِكَ يَقْتَضِي وَثُوقَهُ بِمَوَالِيهِ. وَأَيُّهَا إِذَا لَمْ يَسُدَّ فَقَدْ مَوَّضَ أَمْرُهُ لِلْسَّامِعِ يَنْظُرُ فِيهِ وَلَمْ يَتَمَتَّعْ. فَبِهَذِهِ الْحَالَةِ أَضْعَفَ مِنَ الْإِرْسَالِ

تَفَرُّجٌ: يُقَالُ عَنْ الشَّيْءِ أَرْخُوهُ اللَّهُ عَنْهُ إِنَّهُ ظَالِمٌ. لَا أَهْلُ مِنَ الْمُرَاسِلِينَ إِلَّا مَرَّاسِلُ نَسْعِيدِ بْنِ الْمَسِيْبِ. فَتَأْتِي أَجْوَدُهَا وَوَجَدْتُهَا مُسَدَّةً. نَعَى الْحَقِيقَةَ مَا أَعْتَبَرُ إِلَّا جَسَدًا.

قال القاضي عبد الوهاب في المخصص: ظاهر مذهب الشافعي رد المراسيل مطلقاً وهو قول أصحاب الحديث ومن اصحابه من يقول أن مذهب قبول مراسيل الصحابة وأما مراسيل التابعين فيعتبرها بغير وثوقها. أخذها إذا كان ظاهر حاله أن ما يرسله يستدبر غيره. وثالثها: أن ما أرسله قال به بعض الصحابة. وثالثها أن يفتى به عامة العلماء. ورابعها أن يعلم من حاله أنه إذا سأل لا يسمى مجهولاً ولا من فيه علة تمنع قبول حديثه. ومن أصحابه من يقول مذهب قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن دون غيرهما. وحكى عن بعض من يقبل المراسيل أنه يفرق بين ما يكون المرسل صحيحاً أو تابعياً دون تابعي التابعي إلا أن يثبت أنه امام، قاله عيسى بن إبلان.

سؤال: الإرسال هو إسقاط صحيح من السند، والصحابة كلهم معقول فلا فرق بين ذكره والسكوت عنه، فكيف جرى الخلاف.

[جوابه: أنهم يقولون إلا عند قيام المعارض وقد يكون المسكوت عنه من مرض في حقه ما يوجب القدر فيوقوف في قبول الحديث حتى تعلم سلامته من العلاج هو أن يخلط تابعي أو غيره يسمى منقطعاً لا يرسل ولا يصطلح (١)]

وتنقل الخبر بالمتى عند أبي الحسين وأبي خنيفة والشافعي جاز خلافاً لأن شريكاً وتماماً المحتلين بطلان شروطه أن لا تزيد التزليم ولا تقطع ولا تكون أخفى لأن المقصود إنما هو إيصال الجاني، فلا يقر فوات غيرها.

(٤) ما بين المتكوتين منقطعاً من التلخيص المطبوعة وقد وجدته في واحدة من المخطوطات.

بني رأيت عبارة الرازي لو تضمنت فقد زاه فله الجرح لو تضمن ، وذلك حرام اجماعا ، ومتى كانت عبارة الحديث جلية فمثيرا للعبارة خفية بمقتضى الواقع في الحديث وهنا يوجب تقسيم غيره عليه بسبب خفائه ، فان الأحاديث اذا تعرضت في الظاهر للواجد بعدم اجماعها على اخفائها ، غالبا كان أصل الحديث جليا فمبذلة بخفي فقد ابطال منه بزية خسفة تزل به عند التعارض ، وكذلك اذا كان الحديث جفيا للعبارة فليجلبها بإجتنابها فتم اوجب له حكم التكليف على غيره ، وحكم الله ان يتم غيره عليه عند التعارض ، فمقتضى تبيين بهذا التغيير في العبارة الى تغيير حكم الله تعالى وذلك لا يجوز ، لهذا هو مستند هذه الشروط ، فاذا حصلت هذه الشروط حينئذ تجري الخلاف في الجواز اما عند عدمها فلا يجوز اجماعا .

حجة الجواز : ان الضخمة رضوان الله عليهم كانوا يشتمون الاختناك ولا يكتبونها ولا يكرهون عليها ثم يروونها بعد البينين الكثرة . وهذا يجزم الانسان فيلزم ان نفس العبارة لا تقتضي بل المعنى لفظا ولان اخفيك كثيرة ، وقيل بتبنيات مختلفة وذلك مع التمسك القضية . وهو دليل جواز النقل بالمعنى ، ولان لفظ المسنة ليس بتفدية بخلاف لفظ القرآن : فاما شبهة المعنى فلا يضر قوات ما ليس بمقصود .

حجة المنع : قوله عليه السلام « ربح الله » او نصر الله . لوما سيج مبالغة فادأمل كما سمعها ، فربى جليله عليه الى من هو اضع منه ، وروى جليل لغة الى من ليس بضعه . لقوله : اداها كما سمعها يقتضى ان يكون اللفظ المؤدى كاللفظ المسوع مثلا بكاف التشبيه ، والمسوع في الحقيقة انسا هو اللفظ ومساع المعنى تبع له ، والتشبيه وقع بالمسوع فلا يشبهه حينئذ الا بمسوع ، اما المعنى فلا ، وذلك يقتضى انه عليه السلام اوجب نقل مثل ما سمعه لا مثله ، وهو المطلوب .

واذا زلت احدى الروايتين على الآخرى والمجس مختلف قبلت ، وان كان واحدا وثاني الدلول من تلك الزيادة قبلت ، والا لم تقبل .

قال القاضى هذا الوجه في المختص : اذا انفرد بعض رواة الحديث بزيادة، وخالفه بقية الرواة ، فمن ملك ولى الفرج من أصحابنا يقبل أن كان ثقة ضابطا .

وقال الشيخ أبو بكر الأبهري وغيره لا تقبل ونفوا الزيادة المروية في حديث عدى بن حاتم - وإن أكل فلا تأكل - وبالأول قال القاضية .

حجة الجوز : أن انفراده بالزيادة كثرة أفراده بحديث آخر فيقبل كما يقبل الحديث الأجبن ، وأما ما يفرق به أن انفراذه بالزيادة يوجب فيه وهنا بخلاف الحديث الأجبن ، فمتنوع بأنه قد يسبح ولا يسمعن ويقترو ويحسنون ، وعدالته وضبطه يوجب قبول قوله مطلقا ، وقد يكون المجلس واحدا ويلحق بعضهم ما يشغله من سماع جميع الكلام .

حجة المتع : أن رواية جميع الحفاظ غير هذا الراوى عدم الزيادة في روايتهم تقوم مقام تصريحهم بعدمها وتصريحهم بمقدم على روايته هو .

والجواب : أنه ليس كالتصريح بل يمتنع خيله على الأصول الضاعف ، جمعا بين ظاهري عدالة الراوى الزيادة وعدالة المترجم لها .

قال القاضى : واختلف في صحة الزيادة المعتبرة مقبل : الإعتبار بالزيادة اللفظية فقط بخبرة لحكم شرعى ، ولا تكون تأكيدا ولا قصة ولا يتعلق بهما حكم شرعى ، كقولهم في محرم وقصت به ثلثته في (أخلاق جرذان) لأن ذكر الموضع لا يتعلق به حكم شرعى ، وكذلك الناقة دون الفرس ، وأما الزيادة في المعنى فلا عبرة بها بل يجب الأخذ بالزيادة اللفظية وإن أتت إلى نقصان من جهة المعنى كالتخصيص ، ولا تنقيد بزيادة المعنى في باب الترجيح ، لأن الزيادة إنما تكون في النقل ، والنقل إنما يكون في اللفظ ، ويصير ذلك كخبر عديد مبتدأ .

• • •

الباب السابع عشر

في القياس

وفيها سبعة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو أثبت بأن حكم معلوم معلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم
عند المثبت فالأثبت المراد به المشترك بين العلم والظن والإعتقاد ، ونعني
بالمعلوم المشترك بين المعلوم والمثبتون ، وقولنا عند المثبت فيدخل فيه القياس
الفاسد .

لأننا إذا أبتنا عقد فمعلم بثبوت الحكم في الفروع ، وقد نمقده اعتقاداً جائزاً
لا يحتل عدم المطابقة وقد نطقه ، واشتركت الثلاثة في الأثبت فهو مرادنا ،

وقولي معلوم لولي من قول من قال أثبت حكم فرع لأصل (١) أو أثبت
حكم الأصل في الفرع لأن الأصل والفرع انما يمثلان بعد معرفة القياس فتعريف
القياس بهما دور ، فإذا قلنا معلوم اتحدت هذه الشبهة الموجبة الدور .

وقولي لأجل اشتباههما في علة الحكم احتراز من أثبت الحكم بالنسب ؟
فإن ذلك لا يكون قياساً كما لو ورد نص يخص الأثر بتحريم الربا كما ورد
في البر ..

(١) لعل صيغة الجملة : أثبت حكم أميل لفرع .

وتولى مثل حكم ، لأن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل بل مثله ، وهما مختلفان بالعمارة فالأول امتداد لثبوته بالإجماع ، والثاني ثابت بالقياس ، والأول لا خلاف فيه والثاني فيه الخلاف ، غير أنه مثله من جهة أنه تحريم أو تطيل ، والآخر غير في جهة الحال والأدلة معينة ومميزات لأحد المثلين عن الآخر ، ولابد لأحد المثلين من مميز والا كانا واحدا والواحد ليس بمثلين .

ومعنى اندراج القياس في القياس الفاسد أننا لو قلنا لا اشتراكهما في علة الحكم لم يتناول ذلك إلا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً ؛ لكن الخلاف لما وقع في الربا هل علة العلم أو الكل أو القوة أو غير ذلك من المذاهب في المال ، وقاس كل إمام بماله التي اعتقدها ، فاجمعنا على أن الجنب القيسية شرعية لأننا كل مجتهد مصيب ظاهر ، وأن قلنا المصيب واحد فلم يتعين ، فتمين أن يكون الجميع القيسية شرعية ، مع أن جميع تلك المال ليست مرادة لصاحب الشرع ، فالقياس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس ، فلذلك قلنا عند المذنب ليقول جميع تلك المال كانت علة صاحب الشرع أم لا .

ملاحظة : القياس معناه في اللغة التنويه ، يقال قاس الشيء بالشيء إذا تنوّه به والقياس في التشريعية منكواة الفرع للأصل في ذلك الحكم يسمى قياساً ، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته ، كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العربيين والحصان عند المصريين ، فالقياس على هذا حقيقة لغوية مجاز راجع لغوي .

الفصل الثاني

في حكمه

وهو حجة عند ملك ربه الله وجاهد الملوك ربه الله عليهم خلافا
لاهل الظاهر لقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الأبصار » (١) ولقول معاذ رضي
الله عنه : اجتهد رأيي . بعد ذكره الكتاب والسنة .

وجه الاستدلال من الآية الأولى (١) من قوله تعالى « فاعتبروا » يشق
من العبور وهو المجاوزة ومنه سمي العبور للكان الذي يعبر منه من تحت
الوادي ويحمر فيه وهو السفينة ، وسيت العبور عبور لأنها تعبر من الشق (٢)
إلى العين ، وعابر النظم هو المتجاوز من تلك الحال المرتبة إلى المزايا بالنظم
من الأمور الخفية ، والطلس عجز من حكم الأصل إلى حكم الفرع يتناولها
لفظ الآية بطريق الاشتقاق .

سؤال : استدل جماعة من العلماء بهذه الآية وهي غير مفيدة للمقصود
بسبب أن الفعل في سياق الإتيان مطلق لا عموم فيه والآية لعمل في سياق
الإنذار ، فيقول مطلق العبور ، فلا عموم فيها حتى تتناول كل عبور فينزع
تحتها صورة النزاع ، وإذا كانت مطلقة كانت دالة على ما هو أهم من التلغفل
والدال على الأمر غير دال على الإخص ، كما أن لفظ الحيوان لا يدل على
الإنسان ، ولفظ العدد لا يدل على الزوج .

ومما يدل على القياس إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل
بالقياس ، وذلك يعلم من استقراء أحوالهم ومناظرتهم ، وقد كتب عمر

(١) ٢ الحشر .

(٢) ليس هناك إلا هذه الآية فلعل كلمة الأولى زائدة أو لحظا الأولى
بالنسبة للحديث .

(٣) الشق : مغرب الضمير ، وهي جاحل بيقول الراس ويتلها ،
ومنها تجيء الدموع .

ابن الخطاب رضى الله عنه الى ابي موسى الأشعري « اعرف الأشياء والنظائر وما اختلج في صدرك فالحق بها هو أشبه بالحق » وهذا هو عين القياس ، ولأنه عليه السلام نبه على القياس في مواطن منها : أن عمر رضى الله عنه سأل عن قتلة الصائم فقال له عليه السلام « أرايت لو تضيضت بماء ثم مججته لكنت شارباً ؟ ! وجه الدليل من ذلك أنه عليه السلام شبه المضضبة إذا لم يعقبها شرب بالقتلة (١) إذا لم يعقبها أنزال بجمع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين وهذا هو عين القياس . ومنها قوله عليه السلام للخنزيرة « أرايت لو كان علي ألبك دين لكنت قاضيته ؟ قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى » (٢) وهذا هو عين القياس .

احتجوا بوجه أحدهما قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله . فاولئك هم الفاسقون » (٣) والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله . وثانيها قوله عليه السلام « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . وثالثها أن السجدة رضوان الله عليهم كانوا يفتنون القياس « فقال الصديق رضى الله عنه : أى سجاج يظلمنى وأى أرض تقلى إذا قلت في كتاب الله برأى ، وقال عمر رضى الله عنه : أياكم وأصحاب الرأي فانهم أمراء السنن أمعتهم الأحاديث أن يحصوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وقال أمير المؤمنين على رضى الله عنه : لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، وهذا يدل على أنهما على منج القياس .

والجواب عن الأول : أن الحكم بالقياس حكم بما أنزل الله في موهومات القرآن من جهة قوله تعالى « فاعتبروا » (٤) ومن جهة قوله تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه » (٥) وقد جافوا بالقياس .

(١) لعل صحة العبارة : شبه القتلة بالمضضبة .

(٢) حينما سأله صلى الله عليه وسلم عن جواز قضاء الحج عن أبيها المتوفى .

(٣) ٤٧ المسقاة .

(٤) هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولئ الذين

(٥) ٧ الحشر .

وعن الثاني : ان سلم منحة انه محمول على القياس الفاسد الواقع
لخالفيه النصوص ، ومن شرط القياس ان لا يخالف النص المريح .

وعن الثالث : ان ذم الصحابة رضوان الله عليهم محمول على الاكيدة
الفاسدة والآراء الفاسدة المخالفة للاوضاع الشرعية ، جعلا بين ما نقله
للخصم وما نقلناه . [وعن قول علي رضي الله عنه ان الدين في قوله : لو كان
الدين نية الآلة واللام وهي للعموم فيكون المعنى لو كان كل الدين بالرأى
أو بالقياس ونحن لم نلاع ذلك بل يكون مفهوم قوله : ان بعضه قياسي وهو
المطلوب] (١) .

فرع . قال الامام فخر الدين : اذا كان تعليق الأصل قطعيا ، ووجود
الصلة في الفرع قطعيا كان القياس متقنا عليه ، وأما القياس الظني فهو
حجة في الأمور الدنيوية اتصالا كدواة الأمراض والاسفل والتاجر وغير ذلك ،
وانما النزاع في كونه حجة في الشرعيات ومبطلات المجتهدين .

وهو مقدم على خبر الواحد عند مالك رحمة الله ، لأن الخبر اما ورد
لتحصيل الحكم ، والقياس مضمّن الحكمة فيقدم على الخبر ، وهو حجة في
الدنيويات اتصالا .

حكى القاضي عياض (٢) في التنبهات ، وابن رجب في القضاة في مذهبه
ذلك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين ، وعند الحنفية قولان أيضا :

حجة بتدعيم القياس انه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل
المصالح او درء المفاسد ، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق
للقواعد على المخالف لها .

حجة المتع : ان القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على اصله .

(١) - جابدين للمكوفين ، سبط بن الأجل .

(٢) في واحدة من المخطوطات القاضي عبد الوهابية .

بيان الأول : ان القياس لم يكن حجة الا بالتصوُّص ، فهو فرعها ، ولان القياس عليه لا يد. وان يكون منصوفا عليه ، فصار القياس فرع التصوُّص من هذين الوجهين ، واما ان الفرع لا يقدم على اصله فلأنه لو قدم على اصله لأبطل أصله ، ولو أبطل أصله لبطل فرعاً يبطل أصله .

والجواب عن هذه التكنة : ان التصوُّص التي هي الأصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض ، فلم يقدم الفرع على أصله بل على غير أصله .

وهو ان كان بالفاء الطارق فهي تنقح المقاط عند الفزالي ، او يستفراج الجامع من الأصل ثم تحقيقه في الفرع فالأول يسمى تخريج المقاط ، والثاني تحقيقه .

المقاط اسم كان الانطاة ، والانتاة التمليق والاصاق ، قال حصان ابن ثابت فبين هجاه :

وانت زعيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدر الفرع

أي علق ، وقال حبيب الطائي .

بلاد بها نيطت على نبالين ولول لرض يبين جلدى فزأبها

أي علفت على الحروز فيها ، والملة ربط بها الحكم وعلق عليها تسميت مناطا على وجه التشبيه والاستعارة ، واختلف الناس في تنقيح المقاط فقال الفزالي : هو الفاء الطارق ، كما تقول لا تفرق بين بيلع الصلة وبين الرقبة الا الرقبة ، وهي لا تصلح ان تكون فارقا في متعلقات غيرها المبيع ، فوجب استوائهما في الجواز ، ولا تفرق بين الذكور والانثى في مفهوم الرق (١) وتسطير الحد . فوجب استوائهما فيه ، وقد ورد النص بذلك في أحدهما في قوله تعالى « يعطين نصف ما على المحسنات من العذاب » (٢) ولا تفرق بين الأمة والعبد في التقويم على محقق الشتم فوجب استوائهما في ذلك ، فان النص انما ورد في العبد الذكر خاصة في قوله عليه السلام « من اعتق شركا له من مملوك » ونحو ذلك ، لهذا القياس يسمى تنقيح المقاط على اصطلاح هؤلاء .

(١) في الأصل : في مفهوم فتح الرق ، والاصح ما التفتاه بعضنا : حق .

(٢) ٢٥ النساء

ومثال الحسنة في جعله وغيره : تنقيح المفاط هم تعيين ملة من أوصاف
مذكورة ، وتخريج المفاط هو استخراجها من أوصاف غير مذكورة . ومثال
الأول حديث الأعرابي « جاء امرأى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
يضرِبُ صدره ويَتَفَقَّصُ قمره فقال هلكت وأهلكته : واقعتى إلهى في شهر
رمضان فأوجب عليه السلام عليه الكفارة . » الحديث المشهور مذكور في الحديث
كونه امرأيا ، وضرب للصبر وثقل الشعر ، وهى لا تصلح للتعليل ،
وكونه مفسدا للصوم مناسب للكفارة ، فتمين ملة من أوصاف مذكورة .
ومثال الثانى : نهيهِ عليه السلام عن بيع البر بالبر الا مثلا بثلل يدا بيد ،
ولم يذكر الملة ولا أوصافا هى مشتملة عليها ، فتمين الطعم للملة أو الكيل
أو القوت أو المسالية لإخراج ملة من أوصاف غير مذكورة ، فهذا هو تخريج
المفاط ، لأننا أخرجنا الملة من غيب ، والأول تنقيح المفاط ، لأنه تمينية
وإزالة لمس لا يصلح مما يصلح ، وتنقيح الشيء إصلاحه ، بهذا اصطلاح
مناسب ، فتمحصل لنا في تنقيح المفاط مذهبين ، وفى تخريج المفاط قولان ،
وأما تحقيق المفاط فهو تحقيق الملة المتفق عليها في الفرع ، مثاله أن يتفق
على أن الملة في الرنا هى القوت الغالب ويختلف في البريا في التين بناء على
أنه يغلب غالباً في الأندلس ، أو لا نظراً الى الحجاز وغيره ، فهذا تحقيق
المفاط . ينظر هل هو محقق لم لا بعد الاتفاق عليه . فقد ظهر الفرق بين
تخريج المفاط وتنقيح المفاط ، وتحقيق المفاط ، وهى اصطلاحات لغوية .

الفصل الثالث

في السدال على المسألة

وهو ثمانية : النص والإيهام والتشبيه والدوران والتميز والطرد
وتنقيح الجواب . فالأول النص على الملة وهو ظاهر . والثانى الإيهام وهو
خمس : الهاء نحو قوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا » (١) وتقريب الحكم

على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله واقمت اهلي في شهر رمضان قال الامام سواء كان مناسبا او لم يكن ، وسواله عليه السلام عن وصف المحكوم عليه نحو قوله عليه السلام « ينفق الرطب اذا جف » او تعريق البشرخ بين شيئين في الحكم نحو قوله عليه السلام « القتال لا يرب » او ورد النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه .

النص على الملة نحو قوله : الملة كذا او مملته لاجل كذا ، فهذا نص في التعليل والفاء تدخل على المعلوم نحو ما تقدم ، فان الجدل معلول الزنا وتدخل على الملة نحو قوله عليه السلام « لا تمشوه (١) طبيب فاته يبعث يوم القيامة محرما » فالاحرام هو علة المنع من الطبيب ، ومعنى قول الامام كثر الذين سواء كان مناسبا او لم يكن يشير الى ان المناسبة مستقلة بالادلة على العلية ، وكذلك الترتيب ، فان القتل لو قل اكرم الجلاء وامن العلماء اترك السامعون هذا القول وعلوه ، ومترك الاستباحت انهم هموا انه جعل الجهل علة الاحرام والعلم علة الاكراهة ، وليس لهم مستند في اعتقاد التعليل الا ترتيب الحكم على الوصف لا المناسبة ، فان المناسبة معتودة ههنا ، فدل ذلك على ان الترتيب يدل على العلية وان فلتت المناسبة ، واما سوال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطب اذا جف لانه لا يصلح ذلك بل يحترق به السامعون ، ليكون ذلك تنبيها على علة المنع ، فيكون السامع مستحضرا لملة الحكم حالة وجوده عليه ، فيكون ذلك القرب لقبوله الحكم ، بخلاف ما اذا غلبت الملة من السلب ربما صعب عليه تلقي الحكم واحتج لنفسه من المجاهدة ما لا يحتاجها اذا علم الملة وحضرت له ، ومعنى التعريق بين الشيئين ان الآية وردت بتوريت البناء مطلقا بقوله تعالى « يومصيكم الله في اولادكم الذكر مثل حظ الانثيين » (٢) فلهذا قال عليه السلام « القتال لا يرب » علم ، ان ذلك لاجل ملة القتال مع ان هذا ايضا فيه ترتيب الحكم على الوصف ، ومثال النهي من الفعل الذي يمنع ما تقدم وجوبه قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسموا الى ذكر الله » (٣) فهذا وجوب للجمعة ، فقوله ثماني بعد ذلك « وتلوا

(١) في الاصل : لا تمشوه .

(٢) ١١ النساء .

(٣) ٩ الجمعة .

البيع « نهى عن البيع » لأنه ينفع من فعل الجبنة بالتشاكل بالبيع ، فيكون هذا إيحاء لأن لملة في تحريم البيع هي الحفاظ على النجاسة .

والثالث : القدسية بما تضمنه تخصيص مصلحة او فرد مفسدة ، فالأول كالغنى فلا لوجوب الزكاة ، والثاني كالاستنكار على إتصاف بالخمر ، والمناسب ينقسم الى ما هو في محل الضرورات ، وإلى ما هو في محل الحاجات ، وإلى ما هو في محل التمتعات ، فيقدم الأول على الثاني ، والثاني على الثالث عند التعارض ، فالأول نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والأبدان والآسباب والمعقول والأموال وقيل والأغراض ، والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة ، فإن النكاح غير ضروري ، لكن الحاجة تدعو إليه في تخصيص الكفو قسلا بقوت ، والثالث ما كان حثا على مكريم الأخلاق كتحریم تناول القمار وتبذير الأموال الشبهات من الأرقاء ونحو التكاليف ونفقات القربات ، وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب كقطع الأيدي بإلحاد الواحدة فإن شرعيته ضرورية صونا للأطراف وإن أمكن أن يقل ليس منه لأنه يحتاج الجسدي فيه الى الاستئمان بالغير وقد يتعلم ، ويحال إصابتها كلها في وصف واحد إن نفقة النفس ضرورية والزوجات حليمة والأقارب تمة والشرائط المعدلة في الشهادة ضروري صونا للنفوس والأموال وفي الأمانة على الخلاف حليمة لأنها شفاعاة ، والحاجة داعية لإصلاح حال الشفيع ، وفي النكاح تمة لأن الولي قريب ينعمه طمعه عن الوقوع في العار والنسب في الأضرار ، وقيل حليمة على الخلاف ، ولا يشترط في الإقرار قوة الوازع الطبيعي ونفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو اقتضت الى خلاف القواعد ، وهي ضرورية مؤثرة في الترخيص كالحكم الذي يتعلم فيه المعدول - قلنا ابن أبي زيد في النوازل تقبل شهادة لئلاهم جالا لأبواب ضرورية ، وكذلك يلزم في القسبة وولاية الأمور ، وحليمة على الخلاف في الخصماء في عدم اشتراط المعدلة وتولية في السلم والمساقاة ويصح الخلاف ، قال في منعها مشقة على النفس وهي من تمتعت معاشهم .

الكليات الخمس : حكى الغزالي وغيره إجماع المال على اعتبارها ، وإن
الله تعالى ما أباح النّفوس ولا شيئاً من الخبيصة المتقدمة في دلة من المال ،
وإن المسكرات حرام في جميع المال وأن وقع الخلاف في اليسر الذي لا يسكر ،
ففى الاستسلام هو حرام ، وفى الشرائع المتقدمة حلال : أما القدر الميسر
فحرام إجماعاً من المال ، ولخلف الطعام ، في عبدها ، فبعضهم يقول الأديان
هواض الأعراض ، وبعضهم يفكر الأعراض ولا يفكر الأديان وفى التحقيق الكل
يتفق على تجريبه فما أباح الله تعالى العرض بالخنزير والسباع قط ، وكذلك
بيع الأموال بالسرقة والغصب ، ولا الأسلب ببلحة الزنا قط ، ولا العقول
ببلحة المسكرات ، ولا النّفوس والأعضاء ببلحة القطع والتقتل ، ولا الأديان
ببلحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات ، وجعلهم الكليات خمسة لأنها خمس على
حصول المقت وإزالة اللزق عن البشرية المكرمة من بنى آدم ، فهو من مكان
الأخلاق وتتمتع المصالح ، وكذلك نفقت الأتارب من تمتت بكلم الأخلاق .
وهو بخلاف العدالة فشرط في الولي على الخلاف إيساره إلى ما وقع في الفتنة
في الولي إذا كان ملبساً هل تسقط ولايته بنفسه أم لا ؟ قولان في مذهب
مالك ، والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعي من العدالة ، وعدم
اشتراط العدالة في الأقرار ، فيقبل أقرار البر واللّجّر ، لأنه الزام لنفسه
ويضربها ، ولا يقع الأقرار إلا كذلك ، والأكل دعوى أو شهادة ، والوازع
الطبيعي يمنع من الأقرار بشئ موجب ، فما أقر إلا بالمقربة بحق فيقبل منه ،
وإن كفى تنجزاً أو كفراً من غير خلاف بين الأمة ،

وقولى في الأوصياء : حاجة معناه أن النفس قد يحتاجون إلى أن
يوصوا لقبيل الميول وفيه خلاف ، ومذهب مالك يشترط فيه أن يكون
مستور الحل ، وعلى القول بعدم اشتراط العدالة مع أنها ولاية ، والولاية
لا بد منها من العدالة ، فقد خلفنا القواعد في عدم اشتراط العدالة في
الأوصياء ، دعنا للشبهة الناشئة من الحيولة بين الإنسان وبين من يريد
أن يعتمد عليه ، وكذلك خولفت القواعد في السلم والمساقاة وبيع الشهاب
والجبلية والمغارسة والصيد وغير ذلك فيما فيه جولة في التجارة
وغيره ، وأما الصيد فليقاء الفضائل وعدم تبويل الموتى على الحيوانات ،

تجد جوازات القواعد لثمة المخاض ، فإن من الناس من يحتاج في مجازته اليه
 لجد هذه الأمور ، فجعلت شرعا على لعدم الانضباط في بتقدير الحاجات .
 وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الآيسة ، فيقسم الضروري على
 الحاجز ، والحلجى على التمة .

وهو ايضا ينقسم الى ما اعطيه الشرع ، وإلى ما الفاء ، وإلى ما جهل
 بجله . الأول ينقسم الى ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الاسكر
 في نوع التحريم ، وإلى ما اعتبر جنسه في جنسه كاعتبار بطلاق المصلحة
 كقوله الشرب مقام الخنزير لأنه مظهره ، وإلى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار
 الأخوة في التقديم في الميراث ، فقيم في النكاح ، وإلى ما اعتبر جنسه في
 نوع الحكم كاستقاط الصلاة من الحائض بلبس ثيابة فان المشقة جنس وهو
 أى الاستطاعة نوع من الرخص ، فتتفرع النوع في النوع بقسم على تأثير
 النوع في الجنس وتتنوع النوع في الجنس مقسم على تأثير الجنس في النوع
 وهو مقسم على تأثير الجنس في الجنس ، والخلف فهو المنع من زراعة
 العنب خشية الضرر ، والذي جهل لمره هو المصلحة المرسلة التى نحن نقول
 بها ، وعند التحقيق هي علة في المذاهب .

... الحكم اهم لجناسه كونه حكيما ، وأخص منه كونه طلبا أو تقيما . وأخص
 منه كونه تحريما أو إجبارا ، وأخص منه كونه تحريم الضرر أو إجبار المصلحة ،
 وأهم لحوال الوصف كونه وصفا ، وأخص منه كونه مناسبا ، وأخص من
 المناسب كونه معتبرا ، وأخص منه كونه بشقة أو مصلحة أو مفسدة خاصة ،
 ثم أخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات أو الحاجات أو التفتات ،
 فهذا الطريق يظهر الأجناس العالية والوسطى والانواع السفلى للأحكام
 والأوصاف من المناسب وغيره ، فالاسكر نوع من المفسدة ، والمفسدة جنس
 له . ويحكم من على رضى الله عنه أنه قال لما سئل من حد شارب الخمر
 إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فلقى عليه حد المفترى .
 فآخذ على رضى الله عنه مطلق المناسبة ، ومطلق المظنة . والأخوة نوع من
 الأوصاف ، والاعلم في الميراث نوع من الأحكام فهو نوع في نوع ، وكذلك

التقدم في النكاح : أو صلاة الجفزة : نوع من الأحكام ، فيجاس أجد النوعين على الآخر ، وجعلت المصلحة جنساً لأنها متنوعة التي تشقة فتشاء الصلاة وتشقة الصوم وتشقة القيام في الصلاة وغير ذلك من أنواع المشاق ، فيطلق المصلحة جنس ، وهو نوع باعتبار الوصف المصلحة أو الخاصية ، واستطاعت الصلاة من الحائض نوع من الأحكام ، والاستطاعت والرخص بتأثير النوع مقدم على الجميع ، لأن الخصوصيين قد حصل فيه : خصوص الوصف وخصوص الحكم ، والأخص بالأشياء مقدم على الأعم ، ولذلك قدمت البنوة في الميراث على الأخوة والأخوة على العمومة وكذلك قدم لبس النجس على الحرير ، منيع في الصلاة لأنه أخص بالصلاة من الحرير ولأن تحريم الحرير لا يخص بالصلاة فكان تحريم النجس أقوى منه لأنه ينخص بهما ، وكذلك إذا لم يجلد الحرم الأئمة وصيدا لكل الميتة دون الصيد ، لأن تحريم الصيد خاص بالأحرار . والقاعدة أن الأخص أبداً مقدم ، كما أن النوع في النوع أخص الجميع ، فالجس في الجنس أعم الجميع ، والمنقول أن النوع في الجنس والنجس في النوع متساويان متعلقان بمقتضى على الرابع لوجود الخصوص فيهما من حيث الجيلة ، والذي في الأصل ما أرى نظره إلا سبوا ، وأما المصلحة المرسلة فالمقتول أنها خاصة بتأ ، وإذا افتتحت المذاهب وجدتهم إذا تسلسلوا وجمعوا ومرتوا بين المسئلتين لا يطلبون شاعداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا ومرتوا ، بل يكتفون بمطلق المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ، فهي حينئذ في جميع المذاهب .

ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة ، لأن مطلق المصلحة قد يلحق كما تقدم في زراعة العنب ، فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سداً لذريعة الضر ، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك ، وكذلك ألحق من التجاوز في البيوت خشية الزنا فإنه مناسب ، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء في الدور للجامعة وإلغاء هذا المناسب ، فالمناسب حينئذ أعم من المصلحة ، لأن المصلحة مصلحة يتقيد السكوت منها فهي أخص .

الرابع : الشبهة قال القاضى أبو بكر : هو الوصف الذى لا يناسب لذاته ويستلزم المناسبات لذاته ، وقد شهد الشرع تأثير جنسه القريب في جنس

الحكم القريب ، والثينة يقع في الحكم كشبهة الميذ المتول بالجر ، أو شبهه
 يستقر الملوكت ، ومنذ ابن علقية يقع الشبه في الصورة كبرد الجلسة الثانية
 إلى الأولى في الحكم ، وعند الإلمام القسوية بين الآخرين لذا غلب على الظن
 أنه مستقر للحكم ، وهو ليس بهجة عند القاضي منا .

مثال الشبه عند القاضي : قولنا في الخ ملع لا تبني القنطرة على
 جنسه فلا تزال به الإنجليزية كالدهن ؛ نقولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس
 مناسبة في ذاته ، غير أنه مستقر للناسيب ، فإن المادة أن القنطرة لا تبني
 على الأشياء الثقيلة بل على الكثرة : كالأنهار ، والقطة منسوبة لعدم مشروعية
 التصبب بها من المستلزمات للظاهرة العامة ، فإن الشرع العام يقتضي أن تكون
 أسنبله قلة الوجود ، أما تكاليف الكل بها لا يجده إلا البعض تبعيئد عن
 القواعد ، فصار قولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس بمناسب ، وهو
 مستقر للناسيب ، وقد شهد الشرع بجنس القلة والتعذر في عدم مشروعية
 الظهارة ، بخلاف أن الجلاء إذا قل . والتحدث إليه الحاجة ملته يسقط الأمر
 به ، ويتوجه إليهم .

قال القاضي أبو بكر في هذا التقسيم : الوصف أن كان مناسبا بذاته
 فهو المناسب ، وإن لم يكن مناسباً في ذاته فلا يظن ما أن يكون مستلزماً
 للمناسب أو لا . الأول الشبه . والثاني التفردي الملقى اجتماعاً والمعز
 المتول فيه كونه مملوكاً والملك حكم شرعي ، وكونه أمياً ، وهذا وصف
 حقيقي لا حكم شرعي ، فقد حصل فيه الشبهان ؛ فمن غلب فيه الشبه الضم
 الشرعي وهو ملك والشافعي أوجب فيه قيمته بملحة ما بلغت ، وإن زادت
 على دية الحر ، ومن لاحظ شبه الحر وهو الأمية لم يوجب فيه الزيادة
 على دية الحر وهو أبو حنيفة وابن علقية أوجب الجلسة الأولى قيلاً على
 الثانية في الوجوب بإجماع أنها جلسة ، وهذا شبه ضروري لا حكم
 شرعي .

قال الإلمام فخر الدين : إذا غلب على الظن أن شيئاً من هذه الشبهات
 علة الحكم ومستلزم له شرماً جعلناه علة كل صورة أو حكماً أو غير ذلك
 عملاً بوجوب الظن .

عَجْزَةُ الْفَالَسِيِّ : « أَنْ الشَّيْءَ لَيْسَ بِخُجَّةٍ عَلَى الْخِلَافِ يَنْقُضُ الْحُجَّةَ عَلَى الْفَالَسِيِّ مطلقاً
 لقوله تعالى : « أَنْ الظَّنُّ لَا يَكُونُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » (١) خالفناه في قِيَامِهِ (الْمُنَاسِبَةِ ،
 لِقَبْلِهِ قِيَامِ الشَّيْءِ عَلَى مَوْجِبِ الْخِلَافِ ، وَلِأَنَّ الْمَحَلَّةَ لَهَا : اجْتِمَاعُ عَلَى
 الْمُنَاسِبِ . أَمَّا الشَّيْءُ فَلَا تَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ خُجَّةً .»

جوابه : « إِنَّهُ مَعَارِضُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى « تَأْمِنُوا » وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 « نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ » وَهُوَ يَتَيَّدُ الظَّنُّ مُوجِبٌ أَنْ يَتَدْرَجَ فِي مَعْنَى النَّصِّ ، وَلِأَنَّهُ
 يَتَدْرَجُ فِي مَعْنَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ بْنِ جَبَلٍ اجْتِهَادُ زَائِنٍ ، وَهَذَا نَوْعٌ مِنَ الاجْتِهَادِ .

الخامس : الدوران ، وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت
 الوصف وعنده مع عدمه ، وفيه خلاف ، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم
 يقول بكونه حجة .

مثاله : « الْعَتَبُ حِينَ كَوْنِهِ مُعْصِراً لَيْسَ بِمُسْكِرٍ وَلَا حَرَامٍ ، فَقَدْ اقْتَرَنَ بِالْعَدَمِ
 بِالْعَدَمِ ، وَإِذَا ضَلَّ مُسْكِرًا ضَلَّ حَرَامًا ، فَقَدْ اقْتَرَنَ الثَّبُوتُ بِالْقُبُوتِ ، فَلَمَّا
 تَخَلَّلَ لَمْ يَكُنْ مُسْكِرًا وَلَا حَرَامًا ، فَقَدْ اقْتَرَنَ الْعَدَمُ بِالْعَدَمِ ، فِهَذَا هُوَ الدَّورَانُ
 فِي مِثْلِهِ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْخُبْرُ ، وَقَدْ يَتَّبِعُ فِي صَوْرَتَيْنِ وَهُوَ دُونَ الْأَوَّلِ . مِثَالُهُ :
 أَنْ يَدْعَى بِوَجوبِ الزَّكَاةِ فِي الْحَالِ الْخُلُوفِ لِاسْتِحْصَالِ مَبَاحٍ ، فَيَقُولُ الْمَوْجِبُ
 لِوَجوبِ الزَّكَاةِ فِي النَّقْدِيِّينَ كَوْنَهُمَا أَحَدُ الْحَجَرَيْنِ ، لِأَنَّ وَجوبَ الزَّكَاةِ دَارٌ مَعَ
 كَوْنِهِ أَحَدُ الْحَجَرَيْنِ وَجُودًا وَعَدَمًا ، فَمَا وَجُودُهُ فِي الْمُسْكُوكِ هُوَ أَحَدُ
 الْحَجَرَيْنِ وَالزَّكَاةُ وَاجِبَةٌ فِيهِ ، وَأَمَّا عَدَمُهُ فَاَلْمَقَارُ لَيْسَ لِأَحَدِ الْحَجَرَيْنِ وَلَا تَجِبُ
 الزَّكَاةُ فِيهِ ، وَإِنَّمَا رَجَعَتْ الصُّورَةُ الْأُولَى عَلَى هَذِهِ ، لِأَنَّ انْتِهَاءَ الْحُكْمِ بِعَدَمِ
 ثَبُوتِهِ فِي الصُّورَةِ الْمَعْنِيَةِ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مَعَهُ مَا يَتَّقَضِيهِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ
 وَإِلَّا لَثَبَتْ فِيهَا . أَمَّا إِذَا انْتَقَى مِنْ صُورَةٍ أُخْرَى فَيُرَى صُورَةُ الثَّبُوتِ أَمْكَنُ أَنْ
 يَقَالَ أَنْ يَوْجِبُ الْحُكْمُ نَهْرَ الْوَصْفِ الْمُدْعَى عِلَّةً ، وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الْوَجوبِ
 لَوْ نَرَضُ انْتِقَالَهُ لَثَبَتْ الْحُكْمَ بِذَلِكَ الْوَصْفِ الْآخَرَ ، فَمَا تَعَيَّنَ عَدَمُ امْتِنَانِ
 غَيْرِهِ ، بخلاف الصورة الواحدة .

حجة أن الدوران دليل الملية أن اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يقلب على الظن أن الدائر علة الدائر ، بل قد يحصل القطع بذلك ، لأن من نادى به باسم نفسه ثم سكننا منه فزال غضبه ثم نادى به فغضب كذلك مرارا كثيرة ، حصل الظن الغالب بأن علة غضبه إنما هو ذلك الاسم الذي نادى به . ولذلك جزم الأطباء بالأدوية المسهلة والقلبية وتجميع ما يعطونه من الميزات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعملها عند مدنها ، والدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة ، فلذا وجد بين الوصف والحكم جزمنا بملية الوصف للحكم ، أو نقول بعض الدوران حجة قطعية تكوران قطع الراس مع الموت في مجرى الماديات ، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجة لقوله تعالى « إن الله يبرز المذل والاحسان » (١) والمبذل التسوية ، وعدم الاختلاف احسان للخلق بتوفر خواطرهم عن النقص من الفكرة في مدارك الفروق .

حجة المنع : أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فوجب أن يكون الجميع ليس بحجة إلا ما أجنحت عليه ، إنما أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فإن اللغز هو العرض دائران كل واحد منهما مع الآخر وليس أحدهما علة الآخر ، والحكم دائر مع شرطه وجوؤه ، وليس أحدهما علة الآخر ، وحركته الإملاك دائرة مع الكواكب وليس أحدهما علة للآخر ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون فيها شيء حجة ، فلأنه لو كان حجة للزم للنفس بذلك البعض الآخر والنقص خلاف التلخيص .

والجواب : أنها لا تدعى أن الدوران حجة إلا بوصف كونه لا تقطع بعدم مليته ، والدوران الموصوف بهذه الصفة لم يوجد في صورة النقص فلا يتجه النقص ، لأن من شرط النقص وجود الموجب بجميع صفاته ، أن لم يوجد فلا نقض ، بل تنجيع السؤال .

المستأنس : السير والتقسيم ، وهو أن يقول إنما أن يكون الحكم مطلقا بكلا أو بكذا أو الكل ومثل ألا كلا فليقتضين .

السبر مفناه في اللغة الاختيار، ومنه منمى لما يختبر به طول الجرح وعرضه مسباراً ، وتقول العرب هذه القضية يسيراً بها غور العقل : أى يختبر . والاصل أن تقول التقسيم والسبر ، لأننا نقسم أولاً ثم نقول في معرض الاختيار لتلك الأوصاف الخاصة في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح فتختار هذا ، فالاختيار والتعريف التقسيم ، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختيار والاختيار هو المقصد . وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل ، أقدم السبر لأنه المقصد الأهم ، وآخر التقسيم لأنه وسيلة لغرض رتبة من المقصد ، وهذه الطريق مفيدة للعملة لأن الحكم بها يمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبداً ، وإذا أمكن فصله للمناسب فلا يضاف لغير المناسب ، ولم نجد مناسبة إلا ما بقى بعد السبر ، فوجب كونه ملة بهذه القواعد .

السلب : الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف ، فليس مناسباً ولا مستلزماً للمناسب ، وفيه خلاف .

لأنه متى كان مناسباً كان ذلك طريقاً آخر غير الطرد ، ونحن نقصد أن نثبت طريقاً آخر غير المناسبة ، وكذلك لا يكون مستلزماً للمناسب ، إذ لو كان مستلزماً للمناسب لكان هو الشبه ، ونحن نقصد طريقاً غير الشبه ، فمجرد الاقتران هو طريق مستقل على الخلاف .

حجة الجواز : أن الحكم لابد له من علة وليس غير هذا الوصف بمجلاً بالاصل فتميز هذا الوصف نفياً للتعبد بحسب الممكن ، ولأن الاقتران بجميع الصور مع انتهاء ما يصلح للتمايز غير المترن يخلط على الثان عليه ذلك المترن والعمل بلراجع متميز .

حجة المتع : أن الأصل لا يعتبر في الشرائع إلا المصالح أو ذره المفاسد ، بما لم يمتل فيه تحصيل مصلحة ولا ذره مفسدة وجب أن لا يعتبر ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم إنما نقل عنهم العمل بالمناسب ، إلا غير المناسب فلا ، فوجب بقاؤه على الأصل في عدم الاعتبار .

الثامن : تنقيح المقاطع ، وهو إلغاء الفارق حيث يمكن في الحكم .

قد تقدم الخلاف في موضوع تنقيح المناط ماذا هل هو إلغاء الفيلق أو تعيين العلة من اوصاف مذكورة ؟ والدليل على انه حجة بهذا التفسير ان الأصل في كل مثليين ان يكون حكمهما واحدا فإذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق فافطن القوي القريب من القطع انها مستويان في الحكم ، ونجد في انفسنا من اعتقاد الاستواء في الحكم، وهنا اكبر مما نجده في الطرد والشبه ، والمعلم بهذا التفاوت ضروري عند من سلك مسلك الاعتبار والبنظر ، فوجب كونه دليلا على غلبة المشترك على سبيل الاجمال ، وان كنا لا نعينه ، بل نجزم بان ما اشتركا فيه هو موجب العلة .

الفصل الرابع

في الدال على عدم اعتبار العلة

وهو خمسة : الأول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم ، ونفيه اربعة مذاهب : ثالثها ان وجد المانع في صورة النقض فلا يقدح ، والا فادح ، ورابعها ان نص عليها لم يقدح والا فادح .

النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل ، فوجود أحد بذون المحدود نقض عليه ، ووجود الدليل بدون للاحول نقض عليه ، واللائط اللغوية كلها ادلة ، فبئى وجد لفظ بدون مسماء لغة لم يقي نقض عليه . ويجمع الثلاثة ان نقول في حده : وجود المستلزم بدون المستلزم .

حجة المانع مطلقا : ان الوصف لو كان علة للثبوت الحكم معه في جميع صورته مما لا يهمل ، ولم يثبت معه في جميع صورته فلا يكون علة ، ولان الوصف من حيث هو هو اما ان يكون مستلزما للعة او لا يكون ، فان كان يلزم وجود الحكم معه في جميع صورته ، وان لم يكن كان الوصف وحده ليس بعة حتى يتصف بالية غيره ، والمقدر انه علة ، وهذا خلف .

حجة الجواز مطلقا : ان الموجب للعلة هو المنهجية العقلية تنطبق

أنها حيث وجدت ثمة الحكم فيها وقد وجد فيها عدا صورة النقص فوجب ثبوت الحكم معها وإن لم يوجد معها في صورة النقص فتكون العلة كالعلماء المخصوصين إذا خرجت عنه بعض الصور بقيت حجة فيها عدا صورة التخصيص ، سواء عمل بموجب التخصيص أم لا ، كذلك هنا ، فإن تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة التوقفية لجميع الصور ، فهو في الحقيقة تخصيص ، ولذلك يقول كثير من الأصوليين والجليلين في النقص : أنه تفصيل للعلة ، وهذا هو المذهب المشهور .

حجة الثالث : أن الفرق إذا وجد في صورة النقص كان ذلك الفارق بانما من ثبوت الحكم مع العلة في صورة النقص ، فكان العذر منتهضا في عدم ثبوته في صورة النقص ، أما إذا لم يوجد فارق كان عدم الحكم في صورة النقص مضاعفا لعدم علية الوصف لا لفيل المانع ، فلا يكون الوصف علة .

حجة الرابع : أن الوصف إذا نص على كونه علة تميز الإنفراد لنص صاحب الشرع وهو أعلم بالمصالح ، ولا عبرة بالنقص مع نص صاحب الشريعة بل الثمن مقدم ، أما إذا لم يوجد نص فحين أن الوصف ليس بعلة ، لأنه لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صورته وليس فليس .

وجوب النقص إما بمنع وجود الوصف في صورة النقص أو بالتزام الحكم فيها .

لما كان النقص لا يتم إلا بإلزام أحدهما وجود الوصف في صورة النقص والثاني عدم الحكم فيها ، كان انتفاء أحد هذين يمنع تحقق النقص فإنه إذا لم يوجد الوصف لا يقال وجد الوصف بدون الحكم ، وكذلك إذا وجد الحكم فلا منع وجود الوصف في صورة النقص بل يعتبر بعض ثبوت العلة فلا نجد في صورة النقص ، والمورد للنقص يحل أنه بوجوده فيمنع حينئذ ، مثله قولك في الوقت : عقد نقل ، فوجب أن ينتقل القبول قياسا على البيع ، فيقول : السائل : يشكل بالمعنى ، فيقول له : لا نسلم أن المعنى نقل بل هم استعاط كالطلاق ، والاستعاط لا ينتقل القبول بخلاف النقل والتبليغ ، وإك منع عدم الحكم في صورة النقص بناء على أحد القولين عندك في مذهبك بناء على الخلاف بين هاتيك الجملة .

الثاني : عدم التقييد وهو أن يكون الحكم موجودا مع رصف ، ثم بعدم ذلك الوصف ويبقى الحكم ، فيدح : بخلاف العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى فلا يقدح ، لأن المال الشرعية يخلف بعضها بعضها .

مثال عدم التأثير : أن تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص للخمر ، فإذا تغيرت إلى لون آخر فلا تحريم باق ، فيعلم أن علة التحريم ليس هو ذلك اللون ، والعكس هو عكس النقض ، فإن النقض وجود العلة بدون الحكم والعكس وجود الحكم بدون العلة . مثال النقض تعليل الزكاة بالفنى ، فينقض بالمعقل الذى فيه الأجرة الحقيقية والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه ، فهذا نقض ، لأنه وجود العلة التى هى الفنى بدون الحكم الذى هو وجوب الزكاة .

ومثال العكس : تعليل الخد بجناية القذف ، فينقض بشرب الخمر أو بشيء فلا يرد ، لأن مال للشرعية يخلف بعضها بعضا ، وكذا لو قيل قاتل الانزال سبب وجوب الفسل فينقض بانقطاع دم الحيض ، فإن الفسل واجب ولا انزال ، ولا يرد هذا السؤال ، لأن الأسباب يخلف بعضها بعضا وكذلك الأسباب والأئلة .

قال الشيخ سيف الدين : الإمدى رتبة الله : يرد سؤال الإنتقض ولا يرد سؤال العكس ، إلا أن ينفق الملتظران على اتحاد العلة فمرد النقض والعكس . وكثيرا ما تلفظ طلبة العلم في إيراد العكس فيوردونه كما يوردون النقض ، وهو غلط كما بينت لك ، فقد ظهر الفرق بين النقض والعكس وعدم التأثير ، متاهل ذلك .

الثالث : القالب وهو الثبات تقيض الحكم بعين العلة كقولنا في الاعتكاف ثبت في مكان مخصوص ، فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة ، فيكون الصوم شرطا فيه ، فيقول السائل ثبت في مكان مخصوص فلا يكون الصوم شرطا فيه كالوقوف بعرفة ، وهو واما أن يقصد به الثبات مذهب السائل أو إبطال مذهب المستدل فالأول كما سبق ، والثاني كما يقول الصنفى المسح ركن من أركان الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما يمكن لصله الوجه ، فيقول الشافعى ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بأربع لصله الوجه .

القالب : يبطل العلة من جهة أنه معارضة في أنها موجبة لذلك الحكم

فإذا ثبت بها القلب نقيض ذلك الحكم في صورة النزاع استحال إجباها
لذلك الحكم في صورة النزاع ، والا اجتمع التقيضان في صورة النزاع وهو
محل .

ومعنى قوله فيكون الصوم شرطا فيه : معناه أنه إذا لم يستقل بنفسه ،
وكان من قال ان الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذي مضى عليه هو الصوم ،
فالمقدمة الأولى ثابتة بقياس القلب ، والثانية ثابتة بالاجماع ، من باب لا قائل
بغير ذلك ، فلو ثبت ان المضاد غير الصوم لزم خلاف الاجماع .

ولما يقول الحنفى : ركن من أركان الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما يمكن
أصله الوجه ، هو استدلال على الشافعى بأنه القائل يكفي في الرأس أقل
ما يسمى مسحاً فيبطل بهذا القلب مذهب الشافعى ولا يثبت مذهب الحنفى في
إيجاب مسح الرية من الرأس ، بل جاز أن يكون الواقع مذهب مالك وهو
إيجاب الجميع ، ولا يكفي أقل ما يمكن من المسح .

وكذلك قول الشافعى لما قلب فلا يفسد بالريرة أصله الوجه ، لا يلزم
من عدم تمثيله بالريرة الاكتفاء بالكل ما يمكن ، بل جاز أن يكون الواجب مسح
الجميع ، فليس في هذا القلب اثبات مذهب القلب ، بل إبطال مذهب المستدل
نقط .

**الرابع : القول بالوجوب وهو تسليم ما ادعاه المستدل بوجوب عقده مع
بقاء الخلاف في صورة النزاع .**

القول بالوجوب يخطئ في الحال والنسب ومن وجب ما يستدل به ، ومعناه
الذى يقتضيه ذلك الحليل ليس هو المتنازع فيه ، وإذا لم يكن المتنازع فيه
أمكن تسليمه واستبقاء الخلاف على حاله في صورة النزاع .

مثاله في الحال : قول القائل الخيل حيوان يساق عليه لتجب فيه الزكاة
كالإبل ، فإن الخيل يساق عليها كالإبل ، يقول السائل أقول بهوجب هذه
العلقة ، فإن الزكاة عندي واجبة في الخيل إذا كانت للتجارة ، فليجب الزكاة
من حيث الجملة أقول به ، أما النزاع في إيجاب الزكاة في رقابها من حيث
هي بطل ، فيسلم ما اقتضته العلة ، ولم يضره ذلك في صورة النزاع .

ومثاله في النصوص : قول المستدل أن المحرم لا يقتل ولا يمس بطيب ،
لقوله صلى الله عليه وسلم في مجرم وقتلته به بقلته . لا فلا تمسوه بطيب

ثلاثة: يعمد يوم القيامة نلبيا « يقول السائل النزاع ليس في ذلك المجرم الذي ورد فيه النص ، وانما النزاع في المحرمين في زماننا ، والنص ليس فيه عموم يتناولهم ، انما هو في شخص مخصوص فلا يضربنا التزام موجب ، وكذلك لم يستدل بمقتضى على وجوب الزكاة بصورة الاخلاص ، فاننا نقول بموجبها الذي هو التوحيد ، ولا يلزم من ذلك وجوب الزكاة في صورة النزاع .

الخلاص : الفرق وهو ابتداء معنى مناسب للحكم في إحدى صورتين مفقود في الأخرى . وقدحه مبنى على ان الحكم لا يحل بعلمين ، لاجتماع ان يكون الفارق احدهما ، فلا يلزم من عدم الحكم ، لاستقلال الحكم باحدى العلمين .

قولنا : مناسب أكثر من غير المناسب ، وقد يكون الشيء مناسباً لحكم غير الحكم المتنازع فيه .

مثال غير المناسب : ان تقضى الأرو على البر في حكم الربا ، فيقول السائل الفرق بينهما ان الأرو أشد بيلغاً او أيسر تقشيراً من سنبلة .

مثل المناسب لغير الحكم المذكور : ان تقضى المساقاة على القراض في جواز المعاملة على جزء مجهول ، فيقول السائل : الفرق ان الشجر اذا ترك العمل فيها ملكك بخلاف التقنين ، وهذا يناسب . لان يكون عقد المساقاة لازماً جازماً بخلاف القراض ، فان القول بجوازه يؤدي الى جواز رده بمقد بدة ، فيطلب الشجر ، اما باعتبار الفرد فلا يخلل المناسبة ههنا الفرق بينهما .

مثال المناسب للحكم المذكور ان تقضى الهبة على البيع في منع الفرد فيها ، فيقول المشتكي الفرق ان البيع عقد معارضة ، والهبة معارضة مكايسة يخل بها الفرد ، والهبة أصيان صرف لا يخل به الفرد ، فان لم يحصل شيء بلا يتضرر الموهوب له ، بخلاف المشتري .

قال الامام غير الدين : وقدحه في القياس مبنى على ان الحكم لا يحل بعلمين فان كان العلمين الحكم بعلمين ان اتفرد احدهما بوجوب ثبوت الحكم وعدم الأخرى لا يضر ، كما يقول في تحليل اجبار الاب انه محل بالمعنى

والبكرة ، فإن اتفردت إحدى العلتين وهى البكرة ثبت الجبر كالمعينة على الخلاف ، أو الصفر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة ، أو اجتماعهما ثبت الجبر كالبر الصغيرة ، فإذا أورد السائل الفرق يقول الناس : فترك معنى مناسب هو علة أخرى فى الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع ، وقد اجتمعا معاً فى الأصل ، فترتب الحكم واتفرد المشترك فى صورة النزاع وهو إحدى العلتين ، فترتب الحكم عليه ، ولا يضر عدم الفارق فى صورة النزاع ، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم ، فلذلك قال إن سماع الفرق مبنى على أن الحكم لا يعمل بعلتين . غير أن هنا اشكالا وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين ، والجمهور على سماع الفرق فيبطل قوله إن سماع الفرق ينفي تعليل الحكم بعلتين .

والجواب : إن الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلية ، كما تقول فى الصفر مع البكرة ، وقد لا يصلح للاستقلال ، كما يفرق بزيادة المشقة ويزيد الضرر من باب نسبة الصفة التى لا تصلح للتعليل المستقل ، فما لا يصلح للاستقلال يمكن أن يسمع مع جواز التعليل بعلتين لأن قول السائل السابق حينئذ لا يجبه ، وهو الذى قال به الجمهور ، وما يصلح للاستقلال لا يمكن إيراده إذا جازنا التعليل بعلتين ، فهذا تلخيص هذا الموضع .

الفصل الخامس

فى تعدد المال

يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم نصو وجوب الموضوع على من يال ولايس ولا يجوز يستبطلين لأن الأصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة .

حجة الجواز فى المنصوصتين : أن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلتين فأكثر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ثم إن المصالح قد تتقاضى ذلك فى وصفين كما قلنا فى الصفر والبكرة ، فينبض الشرع عليهما ، وعلى استقلال كل واحد منهما تخصيصا لتلك المصلحة ، وتكثيرا لها .

حجة المنع : أنه لو علل الحكم بعلتين لاجتماع على الأثر الواضح طرفان مستقلان وهو محال ، والا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد

منهما ، فيلزم أن يقع بهما في حالة عدم وقوعه بهما ، وإن لا يقع بهما حالة وقوعه بهما ، وهو جيع بين التقيضين ، لأن الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الآخر فلو حصل المطلقان وهو الوقوع بهما لحصل المطلقان وهو عدم الوقوع بهما ، ولأن تعطيل الحكم بهما ينفى إلى نفى العلة وهو خلاف الأصل .

بيانه : أنه إذا وجدت إحدى العلتين ترتب عليها الحكم ، ماذا وجدت الأخرى بعدها لا يترتب عليها شيء ، فقد وجدت العلة الثانية بدون الترتيب لتقدم الترتيب عليها بناء على العلة الأخرى ، فيلزم وجود العلة بدون وجود مقتضاها ، وهو نفى عليها .

والجواب : من الأول (١) أن حال الشرع بمعرفات لا مؤثرات ، والمحال المذكور إنما يلزم من المؤثرات ، ويجوز اجتماع معرفتين مكثر على مدلول واحد كما يعرف الله تعالى وصفاته الطيبة بكل جزء من أجزاء العلم .

ومن الثاني : أن النقص لتعليم المانع لا يتدح في العلة كما تنضم في النقص فيقول به ، هذا في الخصوصتين ، أما المستبطلان فلا سبيل إلى التعطيل بهما ، لأن الشرع إذا ورد بحكم مع أوصاف مناسبة يجب جعل كل واحد منها جيزه علة لا علة مستقلة ، لأن الأصل عدم الاستقلال حتى ينص صواب الشرع على استقلالهما ، لو أحدهما مستقل .

الفصل السادس

في أنواعها

وهي أحد عشر نوعاً الأول التعطيل بالمحل فيه خلاف ، قال الأمام فخر الدين إن جوزنا أن تكون العلة قلصرة جوزناه كتعطيل الخبر بكونه خبراً أو الخبر بغيره الربا فيه لكونه برا .

والعلة القاصرة هي العلة التي لا توجد في غير محل النص ، كوصف البر والخير إذا قلنا إن الخير خالص بما عسر من العنب على صورة خاصة ،

(١) في الأصول : والجواب عليهما وعن الأول مخلفنا كلمة عليهما ليستقيم المعنى ولأنه يعد سطور سيذكر الجواب عن الثاني .

والخلاف في العلة القاصرة هو مع الضمنية منعها وإجازها الجهور ، غير أن الفرق بين المحل والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل أن العلة القاصرة قد تكون وصفاً اشتمل عليه محل النص لم يوضح اللفظ له ، والمحل ما وضع اللفظ له ، كوصف البرية مثلاً إذا قيل أن البهر اشتمل على نوع من الحرارة والوطوية لأم به مزاج الإنسان ملائمة لإحتمال بين الإنسان والأرض ، فإن الأرض حار يابس ييساً شديداً ينافي مزاج الإنسان ، تحريم الربا في البسر ، ومنع بدل واحد منه بالثين لأجل هذه الملازمة الخاصة التي لا توجد في غير البسر ، فهذا علة قاصرة لا محل ، وأما وصف البرية بما هي مربة فهو المحل ، لذلك حسن من الإلمام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة ، ولو كان شيئاً واحداً لم يحسن التخريج ولا التفريع ، إذا ظهر لك الفرق بينهما مكل ما يذكر في العلة القاصرة من الحجاج بين الفريقين نتيلاً ولابئنا فهو بعينه ههنا . فيمكن بذلك من ذكره ههنا .

الثاني : الوصف إن لم يكن منضبطاً جاز التعليل بالحكمة وفيه خلاف ، والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة ، كذهب عقل الموجب لجعل الاستحالة علة .

ومن الحكمة اختلاط الأسباب ، فمئة سبب جعل وصف الزنا سبب ويجوز البطلان ، وكفيناك المثال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع .

حجة الجواز : أن الوصف إذا جاز التعليل به فاولى بالحكمة ، لأنها أصله ، وأصل الشيء لا يقر عنه ، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجت الخلق ، وهذا هو سبب وجود التشريعات ، فالاعتناء عليها أولى من الاعتناء على الفرع .

حجة المنع : أنه لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف ، لأن الأصل يمثل عنه إلى مرة إلا عند تعذره ، والحكمة ليست بمنعرة ، فلا يجوز التحول عنها فيمثل بها ، فتمنى ملل بها سقط التعليل بالوصف ، فظهر أنه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف ، لكن المنع من الوصف خلاف إجماع الفاضلين ولأنه لو جاز التعليل بالحكمة (١) للزم التحول الحكم عن علة وهو خلاف الأصل . يبينه أن وصفه الرضاغ سبب حرمة

(١) في الأصول : ولأنه لو جاز التعليل بالوصف ، والمنع من ما يشتهاه .

النكاح ، فأحكمته إن أجزاء المرأة صار جزءا للرضيع ، لأن لبنها جزءها وقد صار لحبا للجنين ، فأشبهه فيها الذى صار جزءا للجنين ، فكما أن ولد الضئيل جرام فمكذلك ولد الرضعا . وهو من قوله عليه الصلاة والسلام : الرضاع لصحة كلحمة النسب . أشارة إلى الجزئية ، فإذا كانت هذه هي الحكمة ، فلو أكل جنين قطعة من لحم لمرأة فقد صار جزءا جزءا ، فكان يلزم التحريم ولم يقل به أحد ، وكذلك إذا كانت الحكمة في وصف الزنا اختلاط النسب ، فإذا أخذ رجل سبيبا وفرقه إلى حيث لم يره أبائهم حتى صاروا رجالا ولم يعرفهم أبائهم ، فاختلطت أنسابهم حيثئذ ، فينبغى أن يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا ، لكنه خلاف الإجماع ، فطعن أنه لو جاز التعليل بالحكمة لزم النقص وهو خلاف الأصل ، فلا يجوز التعليل بالحكمة وهو المطلوب .

والثالث : يجوز التعليل بعدم خلافا لبعض الفقهاء ، فإن عدم العلة علة لعدم المأول .

حجة المنع : أن عدم نفي محض لا تمييز فيه ، وما لا تمييز فيه لا يمكن جملة ملة . فإن العلة فرع التمييز ، ولأن العلة وصف وجودى لأنها تنقض أن لا علة المحولة على عدمه ولأن لا علة عدم ، فتكون الملة وجودية ، والوصف الوجودى لا يقوم بعدمه ولا الممنوم ، والألزام الشك في وجود الأجسام ، لأنها لا ترى من العالم إلا أعراضه ، فإذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالممنوم ، جوزنا أن تكون هذه الألوان قائمة بالمجهوم فلا نجزم بوجود شيء من أجزاء العالم وهو خلاف الضرورة .

والجواب عن الأول : أن عدم الذى يقع التعليل به لابد أن يكون عدم شيء يعينه فهو عدم مميّز فيصح التعليل به ، كما تقول عدم علة التحريم علة الإباحة في جميع موارد الشريعة ، لأن الاستكراه علة التحريم والتنجيس ، فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة وعن الثانى : أن قولنا لا علة ، حرف سلب دخل على اسم سلب ، لأن العلة عندنا نسبة وإضالة ، والنسب والإضاللة عدية . عندنا ، والسلب إذا دخل على السلب صار ثبوتا فلا علة ثبوت لا سلب ، فلا يتم مقصودكم فتكون العلة عدية ، لأن نفيها ثبوت .

الرابع : المساقون من التعليل بعدم اضموا من التعليل بالإضافات لأنها عدم .

الغضب، والاضغاث، كالأبوّة والبنوّة، والتبليغ، والتأخير، والمعصية،
والغلبة، والبغذية، وجوخية عند الفلاسفة عقلية، فنحن، غير أن وجودها
ذهني فقط، فهي موجودة في الأذهان لا في الأعيان، والأوصاف العقلية عدم
مطلقا في الذهن والخارج، فهذا هو الفرق بينهما، واستوى القسمان في
عدم في الخارج، فلذلك من منع هناك منع هنا .

الخامس : يجوز التعليل بالحكم الشرعي للحكم الشرعي خلافا لقوم ،
كقولنا نجس فيحرم .

حجة الجواز : أن ملل الشرع معرفت ، فللشرع أن ينصب حكما على
حكم آخر كما ينصب النجاسة التي هي حكم شرعي على تحريم البيع، أو الأكل
الذي هو حكم شرعي .

حجة المنع : أن الحكم شأنه أن يكون معلولا ، ولو سبيل عليه لانتقلت
الحقائق ولأن الحكمين متساويان في أن كل واحد منهما حكم شرعي ، فليس
يجعل أحدهما علّة للآخر أولى من العكس .

والجواب من الأول : ليس في ذلك قلب الحقائق ، بل يكون ذلك الحكم
معلولا لعلته وعلّة معرمة الحكم آخر غير علته فإن أدعيت أن شأن الحكم أن
لا يكون علته البتة فهذا محل النزاع . وعن الثاني : أن المناسبة تعين أحدهما
للعلية والآخر للمعلولية ، كما تقول نجس فيحرم ، وطاهر فيجوز به الصلاة ،
فإن النجاسة مناسبة للتحريم ، والطهارة مناسبة لإباحة الصلاة ، فما وقع
الترجيح الإبرجج ، ولو عكس هذا وقيل لا يجوز بيّنه فيحرم لم ينتظم ، فإنه
قد يحرم بيّنه لنفسه أو لعجزه من تسليمه أو غير ذلك .

السادس : يجوز التعليل بالأوصاف العرفية كالشرف والخسة ، بشرط
إطرادها وتبنيها عن غيرها .

أما الجواز : فإن الشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الإهانة
وجوب الحفظ ، والخسة : تناسب هذه الأحكام من تحريم التعظيم وإباحة
الإهانة ، فهذا وجه جواز التعليل بها ، وأما اشتراط إطرادها فإن ذلك الحكم
إذا لم يوجد في جميع صور ذلك الوصف ويوجد الحكم بدونه ومعه فهو عدم
التأثير ، وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف ، وأما للتمييز لأن التعليل
بالشيء فرع تمييزه من غيره ، لأن الحكم يعتمد التصور .

السابع : يجوز التعليل بالعللة المرجحة عند الاثنین : كقتل العمد
المعدوان .

حجة الجواز : ان المصلحة قد لا تحصل الا بتركيب ، فان الوصف
الواحد قد يقتصر ، كما يقول ابن وصف الزنا لا يستقل بمناسبة وجوب الحد
الا بشرط ان يكون الواطية مالم يأتها أجنبية ، فلو جهل ذلك لم يناسب
وجوب الحد ، وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوب القصاص حتى يضاف
اليه العمد المعدوان .

حجة المنع : ان القول بتركيب العلة الشرعية يفرض الى نقض العلة
المعتلية . يسلل ان القاعدة المعتلية ان عدم جزء المركب علة لعدم ذلك
المركب ، فاذا فرضنا علة شرعية مركبة او معتلية بعدم جزء منها فلا شك
ان ذلك المركب بعدم وعدم تلك العلية تبعاً له ، فاذا عدم جزء آخر بعد
ذلك لم يترتب عليه عدم ذلك المركب ولا تلك العلية لتقدم ذلك على عدمه ،
والأولم تحصيل العاقل ، فقد وجدت العلة المعتلية بدون أثرها وهو نقض
العلة المعتلية وهو محال .

فان قلت : هذا يقتضى ان لا يوجد مركب في العالم وهو خلاف
الضرورة .

قلت : لا معنى للمركب في الخارج الا تلك الأجزاء ، والمجموع انما هو
صورة ذهنية ، اما العلية في حكم شرعي خارجي عرض لذلك المركب فانفردا .

والجواب : ان نقض العلة المعتلية غير لازم ، لانه اذا عدم جزء من
الثلاثة عدت الثلاثة والباقي بمعد ذلك هو جزء الاثنین لا جزء الثلاثة ، فاذا
عدم أحد الاثنین الباقين ان بعدم مجوع الاثنین ، فمنه علة لعدم الاثنین
لا لعدم الثلاثة ، لان عدم الباقي ليس جزء الثلاثة ، فان جزئية الثلاثة أمر
نسبي يذهب عند ذهب أحد الطرفين وهو الثلاثة .

الثامن : يجوز التعليل بالعللة القاصرة عند الشك في أكثر المتكلمين خلافاً
لأبي حنيفة وأصحابه الا ان تكون منصوبة ، لان قاعدة التعليل عند الحنفية
التعديدية القاصرة وقد انتفت . وجوابهم : بقي سكون النفس للحكم والاطلاع على
مقصود الشرع فيه .

قال الغافق عند الوهاب بالقاصر : قال أصحابنا وأصحاب الشافعي
وابن أبي حنيفة على ذلك تعليل الذهب والفضة بانها أصول الاثنان والمتولات ،
ولمعا أكثر العراقيين ، وفصل بعضهم بين المنصوبة والمستنبطة ، فمنع
المستنبطة ، الا ان يعتمد عليها اجماع .

حجة المتع بطريق : إن القاصرة غير مطلوبة من طريقة المجابة رغبوا
 الله عليهم فلا تثبت ، لأن القياس وتعليلة أنها يطفى من الصحابة ، ويلزم
 من عدم المدرك عدم الحكم .

حجة من فضل بين المضمومة وغيرها : إن النص تعبد من التسارع
 يجب تلقية بالقبول أنا استنباطنا نحن فلا يجوز أن يكون إلا للتعدي .

والجواب من الأول : إن المتقول عن الصحابة رغبوا الله عليهم الفحص
 عن حكم الشريعة واسترارها يصحب الإمكان ، ومن حجة الشريعة الإطلاع
 على حكم الشرع في الأصل ، فيكون ذلك ادعى لطواعية العبد وسبكون
 نفسه للحكم .

ومن الثاني : أنا نستنبط لها تقدم من البوايد ، ولأنه قد يجمع في
 الأصل مع القاصرة وصفه ، والتحكم مفسى عنه بالإيجاب ، فيكون ذلك
 الوصف المتعدي أنها ترك لأجل عدم القاصرة ، فإن عدم العلة ملة لمحكم
 المطلوب ، فإن لم يعتبر القاصرة يكون التعدي قد ترك بلا معارض . وهذه
 قاعدة أخرى في اعتبار القاصرة .

التاسع : اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم للعالم ، اختار الإمام
 أنه لا يجوز التعليل بالأوصاف المقدرة خلافا لبعض الفقهاء كتعليل المعلق عن
 الغير بتقدير الملك .

أما الاسم فيجوده ثلاثة طردي محض والشرائع شأنها رعاية المصالح
 ومطابقتها أما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة فليس ذلك الشرع اعتبارها ، وأما
 المقدرات فقد اشتهر نكر الإمام خبر الدين عليها ، وأنها من الأمور التي لا يجوز
 أن تعتمد في الشرائع ، وأنكر كون الولاء للمعتق عن الغير مطلقا بتقدير الملك
 له ، وأنكر تقدير الأعيان في الذمة ، وأنها لا تصور .

وأعلم أن المقدرات في الشريعة لا يكاد يمر في عنها باب من أبواب اللغة ،
 وقد بسطت ذلك في كتاب الأمانة . وكيف يتخيل عاقل أن المطالبة فتوجه على
 أحد غير أن مطالب به ، وكيف يكون الطلب بلا مطلوب ؟ ! وكذا المطلوب
 يمنع أن يكون محييا في السلم والألنا كان مبليا ، فيتمتع أن يكون في الذمة ،
 ولا معنى بالتقدير بالآهذا ، وكيف يصح المقد على أحد من الجنبة وهو غير
 معين ولا مقدر في الذمة ، فحينئذ هذا عقد بلا مطلوب عليه ، بل إلهام بلا معنى ،

وكذلك اذا باعه بشئ الى اجل هذا الثمن غير معين ، فاذا لم يكن مقدرا في
 الخمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور ، وكذلك الاجارة لابد من تقدير منافع
 في الاعيان حتى يصح ان يكون مورد العقد ، اذ لولا تخيل ذلك فيها لمقتض
 اجارتها ووقفها وعاريتها وغير ذلك من عقود المنافع ، وكذلك الصلح على
 الدين وغيره لابد من تخيل المصالح عليه حتى يقابل بالطرف الآخر ويكون
 متعلق بمقد الصلح ، واذا لم يقدر الملك للمعق منه كيف يصلح القول ببراءة
 ذمته من الكفارة التي اتمق منها وكيف يكون له الولاء في غير ميد يملكه وهو
 لم يملكه مطلقا لا اعتنمين ان يكون مقدرا ، وكذلك لا يكاد يعرى باب من ابواب
 الفقه من التقدير ، فلتكر الامام منكر ، والحق التمثيل بالتقدرات .

الحاشي عشر : يجوز تمثيل الحكم للعمى بالوصف الوجودي ولا يتوقف
 على وجود المتقضى عند الالهام خلافا للاكثرين في التوقف وهذا هو تمثيل انتفاء
 الحكم بالمتقضى فهو يقول الملتحق هو فسد علة القبول والشئ لا يتوقف
 على فسده .

وجوابه : انه لا يحسن في القاعدة ان يقال للعمى انه لا يبصر زيد الجدار
 الذي بينهما ، وانما يحسن ذلك في البصر .

مدرك الجماعة العوائد والشرائع ، اما الموائد فكما تقدم في الضير
 ونحوه ، اما الشرائع فلا نقول في النفي انه لا يجب عليه الزكاة لان عليه
 ديننا ، وانما نقول لانه فقير ، ولا نقول في الاجنبين انه لا يرث لانه جسد يل
 لانه اجنبي .

واما حاجة الامام : فلان الملتحق عند المتقضى ، ولهذا الضمير لا يكون
 شرطيا في الآخر ، لان من شرط الشرط امكن اجتماعه مع المشروط والفسد
 لا يمكن اجتماعه مع ضده .

والجواب منه : ان الملتحق ليس عند المتقضى ، بل اثره عند اثره ،
 فالضاد بين الاثنين لا بين المؤثرين ، فالدين والنصاب لا تضاد بينهما فيكون
 مدينوا وله نصاب من غير منقاة ، لكن اثر الدين عدم وجوب الزكاة ، واثر
 النصاب وجوب الزكاة ، والزكاة وعدها متناقضان ، ونحن لم نقل بان احد
 الاثنين شرطيا في الآخر بل نقينا احد الاثنين جزما ، وانما قلنا احد المؤثرين
 شرط في الآخر فاني احد البابين من الآخر !

الفصل السابع

في تفسير أصول الفقه

وهو ثمانية أنواع : الأول اتفق أكثر المتكلمين على جوازه في العقليات ويسمونه الحاق الغالب بالشاهد .

جملوا الجامع في الحاق الغالب بالشاهد أربعة : الجمع بالحقيقة كقولنا حقيقة العالم من تمامية العلم والله تعالى عالم فيقوم به العلم . والجمع بالدليل كقولنا الاتقان في الشاهد دليل العلم ، والله تعالى متقن لأعماله فيكون عالما . والجمع بالشرط كقولنا العلم في الشاهد مشروط بالحياة ، والله تعالى عالم فيكون حيا . والجمع بالملة كقولنا العلم في الشاهد ملة للعالمية والله تعالى له علم فيكون عالما . وكثير من مباحث أصول الدين مبنى على قياس الشاهد على الغائب .

حجة المتع أن صورة القياس إذا كانت بعينها صورة القياس عليه منها ولحد ولا قياس حينئذ ، وإن تعارفاً فلكل واحد منهما تعين ، فلمل تعين الأصل شرط ولاجل ذلك طلع ثبوت الحكم للأصل ، وتعين الفرع مانعا ولا يثبت الحكم ويصح الاحتمال لا يتعين ، والمطلوب بهذا القياس التمعن .

والجواب : أن المعتل قد يتطوع بسقوط الخصوصية من الاعتبار ، كما تقول : إن اللون الذي لم يزيد مفتقر للجوهر ، وكذلك الجباد والنباتات ، وإن خطا وسمية الحيوان والجباد والنبات لا تختل له في افتقار اللون للمحل لا شرطا ولا مانعا ولا موجبا ، بل ذلك لذات اللون من حيث هو لون ، وكذلك لم يزد إنما هو مشروط بالحياة لأنه علم لا بخصوص محل ، ونحن إنما نقيس فيها هذا شأنه فنتدفع الاحتمال وحصل القطع باستواء الموضوعين في الحكم .

الثاني : اختار الأمام وجماعة جواز القياس في اللغات ، وقال ابن جنى هو قول أكثر الأبناء خلافا للحنفية وجماعة من الفقهاء .

قال سيف الدين الأمدى : لا يجوز القياس في اللغات ، وقال بعضهم :

جميع اللغات اليوم ثلثة بالقياس ؛ لأن العرب اثنا وضعت أسماء الأجناس للأعيان التي شاهدها ، فإذا هلكت تلك الأعيان وجاءت أعيان أخرى غابا يطلق عليها الاسم بالقياس ؛ فلفظ الفرس وغيره من الحيوانات اليوم اثنا يطلق بالقياس وهذا غلط ، فإن العرب اثنا وضعت لما تصورته بمعقولها لا لما شاهده بلبصرها والمصور في العقل موجود في الأشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد ، فمفهوم الفرس المعقول هو الموضوع له ، ويصير معنى ذلك أن الواضع قال كل ما ينطبق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي ، وكذلك بقية أسماء الأجناس . ولم يوضع لما في الخارج من المشاهد بل بصر الأعلام الأشخاص دون أعلام الأجناس ، فهذا ذكره الشيخ أبو اسحق في اللبح ، وعلته ما ترى اثنا القياس في اللغة مثل كون العرب وضعت السرقة لأخذ المال على صورة مخصوصة ، حتى فرقته بين الفاسد والمخارب والجاهل والخائن والمختلس والسارق . فحينئذ السرقة موضوعة لشئ مخصوص ، فهل يسمى النباش للقبور سارقا لأجل مشابهته للسارق أو يسمى اللات زانيا لمساكنه للزاني ؟ هذا موضع الخلاف .

حجة المنع : أنه لو صح القياس ليطال الجواز خصوصا المتعذر ؛ لأن المشابهة هي علاقته ، فحينئذ إن أرادوا بالقياس أنه يصير حقيقة بطل هذا الجواز كله وقد أجمعنا على ثبوته ، وإن أرادوا جواز الإطلاق على سبيل المجاز فهو متفق عليه ، فاعلم بأن القول بالقياس لا سبيل إليه ، ولأن الأطلاق يقال للفرس لاجتماع السواد واللباش فيه ، ولا يقال ذلك لغيره من الحيوانات ، فلو كان القياس ساقفا لساغ ذلك ، لكن أهل اللغة منعه ، وكذلك القارورة تقال للزجاجة لأجل ما يستقر فيها ، ولا يقال ذلك للنهر ولا لغيره وإن استقرت فيه السمات .

حجة الجواز : أن الفاعل يرفع في زماننا والمفعول ينسب وغير ذلك من المحمولات وذلك في أسماء لم يسمها العرب من الأعلام وغيرها ؛ فلا يمكن أن يقال ذلك بالوضع لأن العرب لم تسم هذه الأسماء . وللوضع ، فرع للتصور ، فيتعين أن يكون بالقياس .

والجواب : أن ذلك بالوضع ؛ والعرب لما وضعت الفاعل وجمعته لم تضعه لشيء بعينه بل للحقيقة الكلية ، وذلك الحقيقة الكلية هو كونه مسند إليه الفعل وما في معنى الفعل من اسم الفاعل ونحوه ، وذلك موجود في جميع هذه الصور ، فلا جرم صبح الإطلاق ، وكان عربيا حقيقة لا مجازا ولا قياسا .

الثالث : الشهير أنه لا يجوز إجراء القياس في الأساليب كقياس الزنا على الزنا في وجوب الحد ، لأنه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس أنه موجب للعقوبة كغروبها .

حجة الجواز : إن المسيبية حكم شرعي يجاز القياس فيها كاستائر الاختكام ، ولأن السبب إنما يكون سبباً لأجل الحكمة التي اشتدلت عليها ، فإذا وجدت في غير وجه واجب أن يكون سبباً لكثيراً لتلك الحكمة ،

حجة المنع : إن الحكمة غير منضبطة لأنها مقادير من الجاهل ، وإنما المنضبطة الأوصاف ، ولذلك إنما ترمب الحكم على سببه وجدت حكمه أم لا ، بدليل أننا نقطع بالسرقة وأن لم يتلف المال بان وجد مع المارق ، ونحبذ الزاني وإن لم يخطئ نسبه بل تحيض ولا يظهر حمل ، فلعلمنا أن الحكمة إنما هي مرمية في الجلبة ، والمعتبر إنما هو الأوصاف ، فإذا قلنا فأنما نجعل بالحكمة وهي غير منضبطة ، والجميع يغير المنضبط لا يجوز .

الرابع : اختلفوا في جواز دخول القياس في العدم الأصلي ، قال الإمام والحق أنه يدخله قياس الاستدلال بعدم خواص الشيء على عفيه دون قياس الملة ، وهذا بخلاف قياس الأعدام فأنه حكم شرعي .

التعمد الأصلي كعدم صلاة سباسة ، وعدم وجوب صوم شهر غير رمضان ، ونحوه .

حجة الجواز : أنه يمكن أن يقال إنما لم يجب الفعل الفلاني لأن فسيه مفسدة خالصة أو راجعة ، وهذا الفعل مشتمل على مفسدة خالصة أم راجعة ، لم يجب أن لا يجب .

حجة المنع : إن العدم الأصلي ثبت مستور بذاته ، وما هو مستور بذاته يستحيل إثباته بالخبر ، ولا يمكن إثباته بالقياس .

حجة الألم : إن الملة إنما تكون في المأثني الموجودة ، والمعدم نفى محض ، فلا يتصور فيه المثل ،

وجوابه : ما تقدم أن العدم قد يعطل بخره المفسدة ، كما تقول إنما لم يبع الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من الجلباس ، وأما الإعدام فهو رابع الحكم بعد ثبوته ، ولا شك أن رابع القابض يحتاج إلى رابع ، بخلاف جملة ما هو محقق فأنه يلزم منه تفصيل الحاصل ، فظهر الفرق بين المسمى والأعدام .

الخامس : قال الجنائي (١) والكركي لا يجوز التثبت اصول المبادئ

حجة المنع : أن الدليل ينفي العمل بالظن ، خالفناه في اثبات مشروع
المبادات بالقياس فينبغي على مقتضى الدليل في أصولها ، والفرق أن أصل
العبادات أمر مهم في الدين ، فيكون بالتبسيط من جهة صاحب الشرع لاحتياطه
به . والفراء بعد ذلك ينه عليه أصله فيمكن فيه القياس .

حجة الجواز : ان الشريعة اذا وجد فيها اصل مبادىء لنوع من المصالح ، ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأمورا به عبادة ، فبادنا على ذلك النوع الثالث بالنص في تكثير المصلحة . والأدلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة ، وما ذكرتموه من الفرق معلوض بأن مصلحة اصل العبادة اما اعظم من مصلحة الفرع او مغلها . لان الأصل لا يكون اضعف من فرعه ، وعلى كل تقدير وجب القول بالقياس تحصيلاً لذلك المصلحة التي هي اعظم بطريق الأولى ، هو المصلحة التسوية ، لان حكم احد الطرفين حكم الآخر .

السامس - يجوز عند ابن القفال والباقى والشافعى جزئان القيلس في
الفتوحات والجود والكفرات خلافا لابن حنيفة وإسحاق له أنهما أصح
شرعية -

حجة المنع : ان المخالفات تكسب الزكوات والصدقات تجتهد الزائغ منة
والفكرات كسليم ثلاثة ايام لا يحتل معنى هذه الحدود من بها هو اقل منها
كثيرة عشر دينار في الزكاة ، وتسعة وتسعين سويا اربعين او اربع
ومستثنى في تجارة الظاهر مثلا ، وما لا يحتل معناه يتعدى القياس فيه .

والجواب: إنما نقول: بالقياس حيث ظهروا بالمعنى الذى لأجله ثبتت
الحكم لغيرهم، مستخرج ذلك، وكان تعديداً لما لا يقيس، فلا يرد: علينا مواطن
القياس.

المساج: يجوز التمسك عند الشك في الرخص ، خلافاً لما ذهب إليه
واستدل به .

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب ٨٤٩ - ٩١٥ ولد بخوارستان وانتقل إلى البصرة أخذ عن الشحام تلميذ العلاف . من أشهر تلاميذه ابنه أبو هاشم والأشعري ، وهو رئيس معزلة البصرة . أنكر الصفات وتوكيداً لوحدة الله .

حكى المالكية من مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص ،
وخرجوا على القولين فروعا كثيرة في المذهب ، منها ليس خف على خف وغير
ذلك .

حجة المتع : ان الرخص مخالفة للدليل ، فالتقول بالقياس عليها يؤدي
الى كثرة مخالفة الدليل ، فوجب ان لا يجوز .

حجة الجواز : ان الدليل انما يخالفه صاحب الشرع اصلحة تزيد على
مصلحة ذلك الدليل عملا بالاستبراء ، وتتنيم الأرجح هو تسان صاحب الشرع
وهو مقتضى الدليل ، فاذنا وجدنا تلك الصلحة التي خولف الدليل لاجلها في
صورة وجب ان يخالف الدليل بها ايضا عملا برجمائها . فمن حينئذ كثرت
مخالفة الدليل لا مخالفة .

الثاني : لا يدخل القياس فيما نرى من الخلف . والمادة كالصفي ، وفيما
لا يتعلق به عمل كفتح مكة عنوة ، ونحوه .

لا يمكن ان تقول ثلاثة تحيض عشرة ايام وينقطع عنها وجب ان تكون
الأخرى كذلك قياسا عليها فان هذه الأمور تتبع الطباع والأهجة والعوائد في
الأنثى . فرب أنثى يطلب عليه معنى لا يطلب على غيره من الأنثى ، وأما
فتح مكة عنوة فلان أريد به انه وجب ان يكون الواقع العنوة في دمشق كما
وقعت في بلد علم انه عنوة فهذا صحيح ، فان العنوة تتبع اسبابها ، ولا يمكن
اثبات عنوة ولا صلح بالقياس ، وان أريد ان العنوة ليس فيها حكم شرعي
فليس كذلك ، بل لنا ان نثبت للعنوة احكاما شرعية بالقياس كالحبس في
الأراضي وغيرها من الاجارات والشفعت ومسحة الفسمة والأرث وغير
ذلك ، فقد قال مالك ان أرض العنوة يمتنع فيها جميع ذلك ، وقال الشافعي
يجوز فيها جميع ذلك ، فهذا تعلق به احكام شرعية امكن التمسك في بعضها
بالقياس اذا وجد جامع يقتضيه ، غير ان الامام مفر الدين اطلق القول في
ذلك ، والحق هذا التفصيل .

الباب الثامن عشر

في التعارض والترجيح

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

هل يجوز تسليوي الأمرين

اختلفوا هل يجوز تسليوي الأمرين فعمدة الكرخي وجوزه الباقيون ،
والمجوزون اختلفوا فقال القاضي أبو بكر بن الوبياني وأبو هاشم ينضم
ويستأطان عند بعض الفقهاء ، قال الأمام ابن وقع التعارض في فعل واحد
باعتبار حكيم فهذا يتمد وإن وقع في فعلين والحكم واحد كالنوجه إلى
جهتين الكعبة فيضم ، قال الباقى في القسم الأول إذا تعارضا في الحظر
والإباحة فخير ، وقال الأبهري يتمين الحظر بناء على أصله أن الأشياء
على الحظر ، وقال أبو الفرج يتمين الإباحة بناء على أصله أن الأشياء على
الإباحة ، فالثلاثة رجعوا إلى حكم العقل بناء على أصولهم .

حجة منع تسليويهما : أن الظنون لها مراتب تختلف باختلاف حكم العقول
والسجاييا ولكن العقول والسجاييا غير منضبطة المقدار ، فما نشأ منها غير
منضبط المقدار فيتمد تسليوي الأمرين .

حجة الجواز : أن القيم الرطب المشف في زمن الشتاء يستوى المعتلاء
أو عاتلان فقط في موجه وبها يقتضيه حاله ، وكذلك الجدار التدامى للسقوط
لايد أن يجتمع في المالم اثنان على حكمه ، وإن خلفهم الباقون فيحصل
المقصود فاما لا تدمى وجوب التسليوي بل جواز التسليوي وذلك كلف فيها
ذكرناه .

حجة القول بالترجيح : أن التسليوي يترجم الترجيح . والعيل بالادلة

الشرعى واجب بحسب الامكان فان خيئناه بينهما فقد اعملنا الدليل الشرعى من حيث الجملة ، بخلاف اذا قلنا بالتساقط لانه الغناء بالكلية .

حجة التساقط : انا ان خيئنا فقد اعملنا دليل الاباحة ، والتقدير انها متساوية لامارة الحظر فيلزم الترجيح من غير مرجح ، ولانها اذا تعارضتا لم يحصل في نفس المجتهد ظن ، واذا فقد الظن والعلم حربت الفتيا ،

والجواب عن الاول : انا نسلم انه ترجيح لامارة الاباحة من حيث هي اشارة اباحة بل هذا المظهر . ففما نحن المتضاهين بل من اشارة الاباحة ، وقد يشترك المظن في لازم واحد ، ولم يلزم الترجيح من غير مرجح . وعن الثانى : ان اعتبار ظن احدهما عينا منى اباظن التخير الناشئ عن التساوى فلا نسلم انه غير حاصل . وقول الامم هذا لمعنى في حكيم في فعل واحد ليس كما قال ، بل المعنى ثبت حكيم لفعل واحد من وجه واحد ، اما ثبوتها له من وجهين . فليس كذلك . ففما نحن المتضاهين بل من اشارة الاباحة ، وايسر من ذلك تعارض الامرتين فانا لم نقل بمقتضاها بل قلنا اقتضيا حكيم متعارضين ، فلو امتنع ذلك لامتنع وجود المتضاهين والمتانع في جميع صور الشريعة وليس كذلك ، فلامحال فينبطه ، ومثاله في حكم واحد في فعلين ان قلل اشارة على ان القلة في استنبال جهة وامارة اخرى على انها في استنبال تلك الجهة ، فالاستنبال والاستنبال لعلان وتحكما واحد وهو وجوب الفوجه فيخير بين الجهتين كما قلله الامام .

ورجح سيف الدين الامدى الحظر على الاباحة عند التعارض بثلاثة اوجه : احدها ان الحظر اما يكون لغرض المفسد ورعاية الشريعة ، والعجلاء بخره المفسد اعظم من رعايتهم لتجصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والمندوب والباح . وثانيها ان القول بترجيح الحظر يقتضى موافقة الاصل ، فان موجه عدم الفعل وعدم الفعل هو الاصل ، اما الوجوب ونحوه فهو موجه الفعل وهو خلاف الاصل . وثالثها ان الحظر يخرج الانسان من عهده وان لم يشعر به فهو اهن واثرى للأصول ، بخلاف الوجوب ونحوه لا يبعثه من الشعور حتى يخرج عن العهدة فهذه ، ترجيحات غير تلك الأصول المتقدمة .

واذا نقل عن مجتهد قولان فان كانا في موضعين وعلم التاريخ عند الثانى رجوعا عن الاول ، وان لم يعلم حكمه عنه القولان وتاريخهم عليه

يرجوع ، وإن كنا في موضع واحد بأن يقول في المسئلة قولان فمن انشأ
الى تقوية أحدهما فهو قوله ، وإن لم يعلم قليل يتخير السامع بينهما .

وإذا علم الرجوع عن القولين لا يفي به ولا تنليده فيه ، ولا يفي
بموجب الشريعة ، بل هو كالتصريح بالنسوخ من نصوص صاحب الشريعة
لم يبق منها .

فإن قلت : لأى شيء جمع الفقهاء الأقوال كلها السبعة واللاحقة في كتب
الفقه ؟ بل لكان ينبغي ، فإن لا يضاف لكل إمام الإقوال الذى لم يرجع عنه .

قلت : ما ذكرتموه أقرب للخطأ ، غير أنهم قصدوا معنى آخر وهو
الإطلاع على الدراك واختلاف الآراء ، وإن مثل هذا القول قد صار إليه
المجتهد في وقت فيكون ذلك أقرب للترقى لرتبة الاجتهاد . وهو مطلب عظيم
أهم من تفسير الضبط ملكك حيث الأقوال في المذهب ، وإذا لم يعلم
التاريخ ولم يحكم عليه يرجع . ينبغي أن لا يعمل بأحدهما ، فمما تجزم بأن
أحدهما يرجع عنه منسوخ ، وإذا أخطأ النسخ والنسوخ حرم العمل بها ،
كالخلاص النكاح بالثقة ، وأخت الرفاع بالأجنبية ، فإن المنسوخ لا يجوز
الفيا به ، فذلك كله من باب اختلاط الحاضر والمنوع فيحرم الفيا . حيث لا
يترك الأقوال حتى يضمن الآخر منها ، أو يعطى أنها محمولة على أحوال
مختلفة أو انقسام متباينة ، فيحمل كل قول على جملة أو قسم ، ولا تكون
هينئذ أقوالاً في مسئلة واحدة ، بل كل مسئلة فيها قول .

وأما القولان في الوطن الواحد إذا لم يشر إلى هوية أحدهما تؤجبه
التخير بينهما قياساً على تعارض الآراء ، فإن نصوص الاجتهاد بالنسبة
الى الملة كسببة نصوص صاحب الشرع للمجتهد ، ولذلك يحمل علم المجتهد
على الخاصة ، ومطلقة على العمدة ، ونسخته على منسوخة ، وصريحه على
محتمله ، كما يعمل ذلك في نصوص صاحب الفرح ، ولما كيف يتصور
يقول المجتهد في المسئلة قولان . مع أنه لا يتصور عنده الرجوع الا في
أحدهما ، فقول معناه أنه انشأ الى أنها قولان للثبات أو أنها احتمالان
يمكن أن يتقولا بغير واحد منهما فلم يثبت لهما الحق ، وإذا اتبعنا ما بهما
فمحال ضرورة .

الفصل الثاني

في الترجيح

والأكثرون اتفقوا على التمسك به واتكوه بعضهم وقتل يلزم التخيير أو التوقف .

حجة الجواز : قوله عليه الصلاة والسلام « عَلَيْنَا بِالسُّوَادِ الْأَعْظَمِ » وهو يقتضى تغليب الظاهر الراجح ، وقوله عليه الصلاة والسلام « نَحْنُ نَجْكُم بِالظَّاهِرِ » وقيل أيضاً على البناء على الظاهر في الفتياء والشهادة وقيم المثلثات وغيرها ، فإن الظاهر الصدق في ذلك والكتب مروج ، وقد اعتبر الراجح أجماعاً ، فكذاك ههنا .

حجة المنع : إن الدليلين إذا تعارضا ويرجح إحداهما على كل واحد منهما مقدار هو معارضه يظله ، فيسقط المثلان ، ويبقى مجرد الرجحان ، ومجرد الرجحان ليس بدليل ، وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه فلا يُعتمد على الرجحان ، بل ينبغي تخريج هذه الصورة على صورة لصنوي الأمرتين والحكم هناك التخيير على المشهور والتوقف على السُّوَادِ فكذاك ينبغي ههنا التوقف .

والجواب : أن يقول بالترجيح ليس حكماً بمجرد الرجحان بل بالدليل الراجح ، ولا نسلم أن الحصة المتساوية في جهة الرجحان تسقط بتقابلها إذا عضدها الرجحان وإنما نسلم السقوط مع المساواة ، وهذا كما يقتضى بأعدل البينتين ليس معناه أننا نقضى بزيادة العدالة دون أصلها ، بل بأصل العدالة مع الرجحان ، فيقتضى بالبينية الراجحة لا يرجحانها مع قطع النظر منها وكذلك ههنا .

ويمتنع الترجيح في العقوليات لتعذر التفاضل بين القطعيين ومذهبنا ومذهب الشافعي الترجيح بكثرة الأدلة ، خلافاً لقوم .

لأن كثرة الأدلة توجب مزيد الظن بالدلول فيمكن من إيجاب التضييق بالراجح كما تقدم بيانه .

حجة المنع : التماس على القبح من الترجيح بالإسناد في البيِّنات فإن المشهور المنع منه بخلاف الترجيح بزيادة العدالة .

والجواب : بالتفريق بأن الترجيح يكثر البعد منتج منه باب الخصومات
ومنعود صاحب الشرع ، منه بأن يقول الخصم أبا أتى بعدد أكثر من عدده
فيتحيل ويأتي به ، فيقول الآخر أنا أعلم كذلك فلا تفصل الخصومة ، بخلاف
الترجيح يميز العدالة ليس في قدرة الخصم أن يميز بينه أمداً من بينه
خصمه ، وكذلك الأدلة لا تقبل أن يصير مرجوحها راجحاً ولا قليلها كثيراً فإن
الأدلة قد استقرت من جهة صاحب الشرع فتعذر الزيادة فيها ، فالترجيح
بكثر الأدلة كالترجيح بالمدالة لا كالترجيح بالعدد ، فظهر الجواب والفرق .

والذا تعرض في بيان العمل بكل واحد منهما من وجه أولى من العمل
بأحدهما دون الآخر ، وهذا أن كلا عالين معلومين والتاريخ معلوم نسخ
المتأخر المتقدم ، وإن كان مجهولاً سقط ، وإن علمت المخالفة خير بينهما وإن
كلا مخطونين فإن علم المتأخر نسخ المتقدم والأرجح إلى الترجيح ، وإن كان
أحدهما معلوماً والآخر مخطوناً والمتأخر المعلوم نسخ أو المخطون لم ينسخ ،
وإن جهل الحال تمين المعلوم ، وإن كاتا شخصين نكحهما حكم العكس ، وإن
كان أحدهما علماً والآخر خاصاً بقيم الخاص على العلم لأنه لا يقضي إلغاء
أحدهما بخلافه العكس ، وإن كان أحدهما علماً من وجه كما في قوله تعالى
﴿وإن تحصنوا بين الأخطى﴾ (١) مع قوله تعالى ﴿فوما ملكت أيمانكم﴾ (٢) . وجب
الترجيح أن كلا مخطونين .

أما يرجع العمل بأحدهما من وجه لأن كل واحد منهما يجوز إطلاقه
بدون زيادة ذلك اليمين الذي ترك ، ولا يجزئ إطلاقه بدون جميعه
ما دل عليه ، فإن ذلك وجع بقلية ، فكان الأول أولى كقوله عليه
الصلاة والسلام « لا تستقبلوا القبلة ولا تستبروها ببول أو غائط » وروى
ابن عمر رضي الله عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في
بيته المحدثين المشهورين ، فحملنا الأول على الإفضى والثاني على الأينية
وإذا كاتا علين لا يمكن جعلهما على حالين تمين . نسخ المتأخر للتقدم كاتا
معلومين أو مخطونين ، لأننا نشترط في النسخ أن يكون مسلوياً أو أقوى ،
ويستلزم مع الجهل بالجهل . النسخ ، فكل واحد منهما قادر بغير أن يكون
ناسطاً . جهة ، أو مستحقاً ليس بجهة ، والأمل عدم الحكم وبراءة الذمة ،
فيجب التوافق حتى يضمن موجب الشغل ، وإذا طغت المخالفة خير بينهما ، لأن

من شرط النسخ التراخي والطارئة فتوم بلا تسليح ، وكل واحد منهما اجبة قطعاً فعين الأخير ، وإذا كان المأخوذ هو المظنون لم ينسخ المعلوم لسد تقم ان القاعدة اننا ننفرد في النسخ ان يكون متساوية أو أقوى ، والمطلون اضعف من المظنوم ، ويتعين المعلوم عند جهل التاريخ ارجحائه بكونه معلوماً ، ومنها ظرفاً بجهة ترجيح تعين العمل بالراجح ،

ويقدم الخلف على العام لقوله عليه المسيلة والسلام ، لا تقتلوا الصبيان ، مع قوله تعالى « اقتلوا المشركين » (١) فان تقديم الحديث لا يقتضي الحث ولا إلغاء الآية ، وتقدم عموم الآية يقتضي الإبقاء للحديث ، ولان الآية يجوز إطلاقها بدون ارادة الصبيان ، ولا يجوز إطلاق الحديث بدون ارادة الصبيان ، لانهم جميع مدلوله فيبقى مبرراً ، بالأول أولى ، وقوله تعالى « وان تجمعوا بين الأخنين » (٢) يتناول الملوكتين والحرين ، وقوله تعالى « او ما ملكت ايمانكم » (٣) يتناول الأخنتين والأجنبيتين ، وضابط الأعم والأخص من وجه ان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه ، وقد وجد الأول في الأخنتين الحرين بدون الملك ، ووجد الثاني في الملوكت الأجنبيات بدون الأخوة ، وأختصا معاً في الأخنتين الملوكتين ، معاً حينئذ كل واحد منهما بمنزلة من الآخر من وجه وأخص من وجه ، ولا وجهان لأحدهما على الآخر من جهة العرجة بل من خلع ، ونفس صحيح المشهور من المذاهب التحريم في الأخنتين الملوكتين بان إيتهما لم يدخلها التخصيص بالإجماع ، بل قيل لإختصاصي فيها وهو المشهور ، وقيل بإلحاح ، وقيل بالتوقف كما قاله بعض الصحابة رضيوا الله عنهم ، (حلفهما آية وعزمهما آية) وأما آية الملك بمخصومة أجماعاً بملك اللتين من موطوءة الآباء وغيرهم ، وما لم يخصص بالإجماع مقدم على ما خصص بالإجماع ، فتقدم آية الأخنتين على ما خصص بينهما ،

الفصل الثالث

في ترجيح آية الأقبان

وهي اما في الإسناد أو المتن ، فالأول قال الباقون يخرج بانه في قضية مشهورة والآخر ليس كذلك أو ارتوي حفظ أو أكثر ، أو مشهور عنه عليه الصلاة والسلام ، والآخر مكتوب به في متفق علي رفعه اليه عليه الصلاة

(١) النساء ٩١

(٢) النساء ٢٣ (٣) النساء ٥

والسلام ، أو اتفق روايته على إثبات الحكم به ، أو رآويه صاحب القضية
أو إجماع أهل المدينة على العمل به أو رآويه إمامين نفساً أو عام من
الإضراب أو موافق لظاهر الكتاب ، والآخر ليس كذلك .

القضية المشهورة ببعد الكذب فيها بخلاف القضية الخفية ، والكتابة
تحتمل التزوير بخلاف المسبوع ، والمرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم
حجة إجماعاً ، أما الموثوق على بعض الصحابة يقوله من قبل نفسه ولا يقول
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيجوز أن يكون سميعة من
النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة إجماعاً ، أو هو من اجتهد به فيخرج
على الخلاف في قول الصحابي وفعله هل هو حجة أم لا ؟ والحجة إجماعاً
تقدم على المتردد بين الحجة وغيرها ، واتفاق الرواة عند إثبات الحكم دليل
قوة الخبر وضبطه عندهم ، وإذا اختلفوا دل ذلك على ضعف السند أو الدلالة
أو وجود المعارض ، مكن الأول ترجيح ، وصاحب القضية إذا رواها كان
أعلم بها وأبعد من الذهول والتخيل فيها ، بخلاف ما إذا روى غيره ، وإجماع
أهل المدينة مرجح لأنهم مهبط الوحي ومعدن الرسالة ، وإذا وقع شرع كان
ظاهراً فيهم ومعلم يأخذ فريهم ، وإذا لم يوجد شيء بين لظهورهم دل ذلك
على بطلانه في نسخه ، وحسن النسق أنسب لفظ النبوة قلته عليه الصلاة
والسلام ، الصحيح العرب ، فاضافة المضحح إليه أنسب من ضده ، والاضطراب
اختلاف الناطق الرواة وهو يوجب خلافاً في الظن عند السامع فما لا ظل فيه
ارجح ، والمعتمد بالكتاب العزيز أقوى في الظن من المنفرد لغيره غائباً
فيقبح .

قال الإمام أو يكون رآويه نفيها أو عالمياً بالمصرية أو عربياً عدالته
بالاختبار ، أو علمت بالعدد الكثير أو ذكر سبب عدالته أو لم يضبط عقلم
في بعض الأوقات ، أو كونه من كبار الصحابة رضوان الله عليهم ، أو له اسم
واحد أو لم يعرف له رواية في زمن الصبا والآخر ليس كذلك ، أو يكون مدنياً
والآخر حكماً ، أو زاوية متلخر الإسلام .

العلم بالعدالة أو العربية مما يبعد الخطأ في النقل فيقدم على الجاهل
بهما ، وعدالة الاختبار هي عدالة الخلطة هي أقوى من عدالة التركيبة من
عدم خلطة للبركي عنده ، والمذكور سبب عدالته دليل قوة سبب التركية ،
لأنه لا يذكر إلا مع جوده . . . ولها إذا سكنت الزكي عن سبب العدالة احتل

الضعف ، والذي اختلط عقله في بعض الأوقات يخفى أن يكون ما يرويه لنا الآن ما سمعه في تلك الحالة ، والذي لم يخطئ عقله لما فيه ذلك ، والذي له اسم واحد يبعد التعليل فيه ، والذي له اسمان يقرب اشتباهاه بغيره من ليلى بعدل وهو مسمى بلجد اسميه فتقع الرواية عن ذلك الذي ليس بعدل ، فيظن السامع أنه المعدل خو الأسين فيقبله ، والذي وقعت روايته في زمن الصيا إذا روى عنه لنا يجوز أن يكون ما ينقل عنه في زمن الصيا ، ورواية الصبي غير موثوق بها بخلاف الذي لم يرو إلا بعد البلوغ ، وما روى بالمدينة ظاهر حاله النحر عن المكي لأنه بعد الهجرة ، والمتأخر يرجح لأنه قد يكون الناسخ ، ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواية متأخر الإسلام يتميز تأخيرها ، وإن كان حديثه متأخراً فهو كالحديث ومتقدم الإسلام يحتل أن يكون حديثه مما سمعه في آخر الأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون مساوياً لتأخر الإسلام ، ويحتل استماعه أول أسلافه فيكون متقدماً في الزمان مرجوحاً في العمل ، والذي لا احتمال فهو أولى مما فيه احتمال المرجوحية .

وأما ترجيح المتن قال البلجى يرجح السلام من الاضطراب والنص في المراد أو غير متفق على تخصيصه أو ورد على غير سبب ، أو قضى به على الآخر في موضع أو ورد بعبارة مختلفة ، أو يتضمن نفي النقص ، عن الصحابة رضوان الله عليهم ، والآخر ليس كذلك .

الاضطراب اختلاف اللفظ الرواة ، والنص هو الذى لا يحتل المجاز والذي لم يتفق على تخصيصه كما تقدم في آية الأخوين والوارد على سبب اختلاف العلماء فيه ، هل يقصر على سببه أم يفسر على عمومه ؟ والذي لم يزد على سبب سلم عن هذا الاختلاف ويحمل على عمومه أجماعاً ، وإذا قدم أخذ الخبرين على الآخر في موطن كان ذلك ترجيحاً له عليه لأنها بزية له ، وإذا ورد بعبارة مختلفة والمعنى واحد تولى ذلك المعنى في التفسير ، وبعد اللفظ عن المجاز ، والمعبارة الواحدة تحتل المجاز وإن يراد غير ذلك المعنى الظاهر. وهذا غير الاضطراب لأنه اختلاف اللفظ واختلاف المعنى بالزيادة والنقصان .

قال الإمام رحمه الله أو يكون نصيب اللفظ ، أو لفظه حقيقة ، أو يدل على المراد بن وجهين ، أو يؤكد لفظه بالتكرار أو يكون ناقلاً عن حكم العقل

أو لم يعمل بعض الصحابة أو السلف على خلافه مع اطلاع عليه ، أو كفى بما لا تتم به البلوى ، والآخر ليس كذلك :

الناقل عن البراءة الأصلية أرفح لأنه معهود بطنة الرسل ، وإما استصحاب حكم العقل فيكنى فيه حكم العقل فيقدم النقل كما يقدم الشيء على التوكيد ، وعمل الأكبر على خلاف الخير مع اطلاعهم عليه يدل على اطلاعهم على نسخه ، فالسلام من ذلك يقدم عليه ، إما إذا لم يطلع جاز أن يكون تركه لعدم اطلاعه عليه فيسقط الترجيح ، والذي نعم به البلوى اختلف العلماء في قبوله ، فمنه الحنفية من أخيار الأحاد والكلام فيه مبهم والخلاف في قبوله ، فالسلام من هذا الخلاف مقدم .

الفصل الرابع

في ترجيح الأقيسة

قال ابن العربي يرجح أحد القياسين على الآخر بالقص على مقلده أو لأنه يعود على أصله بالتخصيص أو علته مطردة منعكسة ، أو شهد لها أصول كثيرة ، أو يكون أحد القياسين غروعه من جنس أصله ، أو علته متمسكة أو يعم غروعه أو هي أعم أو هي مطردة من أصل مخصوص عليه أو أقل توصافها والقياس الآخر ليس كذلك .

النس على الملة يدل على الطية أكثر من الاستنباط ، فإن اجتهدنا في غلبت الخطأ ، والنس صواب جزئياً ، ومثال ما يعود على أصله بالتخصيص ، جعلنا ملة منع بيع الجحوان باللحم معللاً بالمزانية وهي بيع المجهول بالمعلوم من جنسه (١) فانتفى ذلك حمل الحديث على الحيوان الذي يقصد منه اللحم ، فخرج بسبب هذه الملة أكثر الحيوانات ويطل حكم النهي فيها ، وكذلك تعليل منع بيع الجافر للبادي ، بأن الإيمان على أهل البادية تقوم بغير مال كالخطب والسنن وغيرهما ، فانتفى هذا التعليل أن يخرج الأعيان التي اقتراها

(١) المزانية : مثل بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر كيلاً ، وكذلك كل ثمر بيع على شجره بتمر كيلاً وأصله من الزين الذي هو النخع وقد روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن المزانية ويحسن في التريال لأن التمر لا يجوز إلا مثلاً بمثل وهذا بيع مجزئة لابد أن يكون أحد التاهيين مخبوناً فيه .

البنوي : وأن معلقة بها اثنين واعتقد : ١) بخلاف القسم الأول بالمحامل
 عليه فيه بتركه مع الحضري ولا ينصح ، معلقة التي لا تمسك على أصلها
 بالبلدان الأولى : ٢) المعلقة بالتعمية أولى من القاصرة ، غير أن هذا لا يستقيم
 من جهة أن القاصرة لا تقيس فيها ، والكلام إنما هو في ترجيح التعمية ،
 فإن كان في ترجيح الملل من غير قياس صح ، والملل التي تم مروعها تقدم
 بسبب أنها إذا لم يتم تكون بقية الفروع معلقة بعلقة أخرى وتعليل الأحكام
 المستوية بالملل المعلقة بخطف فيه والمثلق عليه أولى ، والتي هي أهم يكون
 ماقتها أكثر فتقدم ، والمفتوحة من أصل مخصوص غلبه مقدمة على ما أخذ
 من أصل اتفق عليه الخصمان فقط ، والمعلقة إذا قلت أوصلها أو كانت ذات
 وصف واحد كانت مقدمة لأن المركب يسرع إليه العدم بطريقتين من جهة
 عدم كل واحد من لوصفه ، وما كثرت شروطه كان مرجوحا .

قال الأمام أبو يعقوب أحد القياسيين معلقة على ملته أو أقل خلافا أو
 بعض مقلداته يعقبة أو ملته وصف حقيقي ، وترجح التعليل بالحكمة على
 الجسد والإنصاف والحكم الشرعي والتقدير ، والتعليل بالعدم أولى من
 التقدير ، وتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أولى من العدمي
 بالعدمي ومن العدمي بالوجودي ومن الوجودي بالعدمي ، لأن التعليل بالعدم
 يستلزم تقدير الوجود وبالحكم الشرعي أولى من التقدير ، تكون التقدير
 على خلاف الأصل ، والقياس الذي يكون ثبوت الحكم في أصله أقوى
 أو بالأجتماع أو بالتواتر أقوى مما ليس كذلك .

١٠٤٠ الوصف الحقيقي كالاسكار ، والمعجمي كقولنا غير مستقيم أو متروك
 لأنه سلب محض ، والأضيق نحو قولنا البنية مبنية على الأبوة وهما علة
 المراث ، وهما اضامتان ذهنيان لا وجود لهما في الأعيان ، وتقدم إن الحكمة
 هي علة ملية البنية ، كالتأليف المبني في السرقة ، واختلاف الأنساب في الزنا ،
 فمن قولنا نحن اللصم المزد ، والبطم الشرعي فتعليل نفع البهيم بالنجاسة
 والتقديرى فتعليل ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له ، وتوزيت القية

في الخطأ بتفسيره؛ بلوت، إلك المقتول. هذا هو في الزمن إلى غير ما به يحسن
 يستحقها، «وما لا يملكه لا يورث منه»، وذلك بعد الموت. فيقال فيتميز
 تقدير الملك قبل الزهوق بغيره، الفرد، «وتقدم الجسم إلى التقدير». لأن
 التقدير هو إعطاء الموجود حكمه المعلوم أو المعلوم حكم الموجود. «ووضع
 المعلوم على خلاف ما هو عليه بخلاف الأصل، والعلم هو على وضعه لم يخالف
 فيه أصل فكان مقبلاً. لنما استدعى العلم تقدير الموجود، لأن الملة المحيية
 لابد أن تكون علماً، مضاعفاً للشيء معين كقولنا عدم الاسكار، ملة: المنة
 الخير. ونحو ذلك، فلا بد من تقدير معنى هذا منه، والعلم الشرعي حقيقي
 بخلاف التقدير في مخالفة الأصل كما تقدم.

الفصل الخامس

في ترجيح طرق العلة

قال الامام رحمه الله المناسبة أقوى من الدوران خلافاً لقوم، ومن
 التأثير والسبب المقتنون والشبه والطرد والمناسب الذي اعتبر نوعه في نوع
 الحكم على ما اعتبر جنسه في نوع الحكم، أو نوع الحكم في جنسه، أو جنسه
 في جنسه، لأن الأقوى بالشيء أرجح وأولى به والنهي والثبات متملضان،
 والثلاثة راجعة على الرابع، ثم الأجناس عاقية وساقطة ومتوسطة، وكلما
 قرب كان أرجح، والدوران في صورة أرجح منه في صورتين، والشبه في
 الصفة أقوى منه في الحكم وفيه خلاف.

المناسبة المصلحة باقية فيها، والدوران ليس فيه إلا مجرد الاقتران،
 والشرائح مبنية على المصالح.

حجة المنع: أن الدوران فيه طرد وعكس لا اقتران الوجود بالوجود
 والعلم بالعدم، والملة المردة المنعكسة أشبه بالعمل العقلية فيكون
 أرجح.

والجواب: المناسب المبرد المنعكس أرجح من المناسب الذي لا يكون
 كذلك، لها مجرد الطرد والعكس ممنوع، والتأثير هو اعتبار الجنس في

للجيش ، والإخلاء ، ومختلفة عن المناسبات لما تقدم ، والشبه هو المستلزم
 للثباتية . والمناسبات معكم عطلة ، وقد تقدم تهيئة في طرق العلة والسير
 والتقسيم ، والواقع العيين عليه بالقضاء الغير أو تقدم اعتباراً ، والمناسبات الاعتبار
 فيه بالذات . وقد تقدم في طرق العلة تقدير العلة وهو مجرد اقتران الحكم
 بجمله الموصف ، والاقتران بمجرد تضعف من المناسبات لما تقدم أنه مع
 الحكمة ، وتقدم في المناسبات تمثيل اجناس الأوصاف والأحكام عالية وسافلة ،
 وتمثيل الفوزان في صورتين وفي صورة ووجه الترتيب بينهما ، وتقدم الشبه
 في الصفة لأن الأوصاف هي أصل العلة ، والأحكام أن تكون الأحكام معلولات
 لا عللا .

وقيل : لا ، وحججه أن الحكم يستلزم علة فيتح الشبه في أمرين فيكون
 أرجح .

وجوابه : أنه لا يلزم من الشبه في الحكم الشبه في العلة ؛ فإن الأحكام
 المتماثلة تمثل بالعلل المختلفة .

الباب التاسع عشر

في الاجتهاد

وهو استقراغ النوع في المطلوب لغة واستقراغ النوع
في النظر نوعيا يلحق فيه قوم شرعي اصطلاحا

وفيه تسعة فصول

الفصل الأول

في التلخيص

وهو الفكر ، وقيل تردد الذهن بين اتجاه الضرورات ، وقيل تصديق
العقل الى جهة الضرورية ، وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها الى علم
او ظن ، وقيل ترتيب تصديقين ، وقيل ترتيب معلومات ، وقيل ترتيب
معلومات . فهذه سبعة مذاهب . واضحا الثلاثة الاولى . وهو يكون في
التصورات لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص
كما عظم اول الكتاب ، وفي التصديقات لتحصيل المطلق البصفي على
ترتيب خاص وشروط خاصة حررت في علم الخطي ، وفي كل في الخليل بصفة
سابقة او جزئية او مظبونة كانت النتيجة كذلك لانها تتبع اخص الخدمات
ولا يلتزم الى ما صحبها من اشرفها .

الثلاثة في النظر بتلوية في المعنى واختلافها في الضوابط ، والضروريات
هي القضايا البديهية فان العقل يقصدها لبدء يستخرج منها التصديقات
النظرية .

ولما قولهم ترتيب تصديقات فهو قول الاصل لغير الدين وهو باطل ، بل
النظم اذا كان في التحليل كما فيه نقدتان ، وتصديقات جميع ظاهر في الثلاث ،
ولذلك قال الغزالي الاخر تصديق وهو باطل ايضا فان النظر كما يقع
في التمهيلات في البراهين يقع في التصورات في الحدود والتصديقات لا تتناول
التصورات التي في الحدود .

فلذلك قال الآخر : ترتيب معلومات حتى يشمل التصديقات والتصورات
مقابل له ان معلومات جمع وقد يكفى معلومان في الدليل من تصديقين وفي الحد
من تصوريين .

فلذلك قال الآخر : ترتيب معلومين مقابل له ان النظر قد لا يتحصل منه
الا الحد الناقص وهو ذكر المصطلح وهو الرسم الناقص وهو الخاصة
وحدها ومع الوحدة لا ترتيب مفيد للترتيب لا يسوغ أصلا لتوقفه على التعدد ،
فلذلك لم يستعمل إلا الثلاثة : الأول للمعلم انشراطه الترتيب فيها ، وللتعدد ، مثال
المقدمة السالبة من الوجهة : كل انسان حيوان ولا يخفى من الحيوان بجماد
فلا شيء من الانسان بجماد . ومثال الجزئية والكلية ، بعض الحيوان انسان
وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق . ومثال الظنونة والقطعية : في البيت
عصفور عملا بالخبر زيد وهذه ظنية ، وكل عصفور حيوان ، وهذه قطعية ،
ففي الدار حيوان ظنا لا قطعا ، والضايف في الإنتاج أبدا انك تحذف المكرر
وتحكم بالثاني على الأول كما تقدم في المثل السابقة ، والسبب في كون النتيجة
تتبع أحس المقدمات ان تلك المقدمات متوقفة على تلك الضمنية ولا
تستعمل بنفسها فلذلك صارت مع قوتها كالضمنية .

الفصل الثاني في حكمه

مذهبنا مالك وجمهور العلماء رضى الله عنهم وجوبه وإبطال التقليد لقوله
تعالى : « لا تقولوا لله ما استطعتم » .

وقد استفتى مالك رحمه الله من ذلك أربع عشرة منزلة لأجل الضرورة .
الأولى قال ابن القفال قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام
كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في أميين الأدلة وهو قول جمهور العلماء
بخلاف المعتزلة بفدائد ، وقال الجبالي يجوز في مسائل الاجتهاد فقط .

قال امام الحرمين في الشامل : لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الظنلية
وقال الاستاذ أبو إيهامي من إعتد ما يجب عليه من عقيدة دينية بغير دليل
لا يستحق بذلك اسم الإيمان ولا دخول الجنة والخلاص من الخلود في النيران
ولم يخالف في ذلك إلا أهل الظاهر . حجة الجمهور قوله تعالى : « ما علم الله »
« لا اله الا الله » (١) أمر بالمعلم كون التقليد وقبوله تسمي « قبل

انظروا» (١) «واستم ينظروا» (٢) «واول من سجدوا في الارض انما نظرنا» (٣) «وهم
 كثر في الكتاب، الموزن، واذم التقليد قوله تعالى «فما كان» قال «انا وبهنا آياتنا
 على امة وانا على اكثهم مهتدون» (٤) وقال تعالى ايضا «هو انا» على آياتهم
 مقتدون» (٥) وقال تعالى «قل لو لو جنتكم باهدي مما وجدتم عليه آياتكم» (٦)
 «فامر بالنظر في ذلك» وقال «علم الناس انهم يهملون» (٧) .

حجة الشافعي : انه عليه الصلاة والسلام كان يقول ايمان الاعرابي الخلف
 البعيد عن النظر ولو صح ما قلنوه ما اقرهم على ذلك او حكم بليانهم ، وسأل
 عليه الصلاة والسلام الجارية ابن الله فقالت في السماء فقال السبيل اعتما
 بانها مؤمنة ، وهذا كله يدل على عدم اشتراط النظر .

اجابة الجمهور عن هذه الصور : فان ذلك كان من احكام امر الله الاسلام
 لضرورة المبادئ بما يجد بقر الاسلام فيجب العمل بما ذكرناه من وجوب
 الايمان ، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفي في قواعد الشرع والتوحيد
 بأخبار الأنبياء فينبغي التوجه الى الحق من الحقيقة الغربية فيعلم القواعد
 والتوحيد والترويح ، وقد لا يفيدها ولا يظن بها ومع ذلك فيكتفي به في
 اول الاسلام بخلافه الآن لا يكتفي بمثل هذا في الدين ، ولا محل ان يظن
 الانسان نفي الشريك والوحدانية مع تجويز التفتيش .

واما التقليد في الدروع فحجة الجمهور قوله تعالى «قلوا نرى من كل
 مرتبة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فينبأهم
 وحذرون» (٨) فامرهم بالحذر عند انذار علمهم ، ولولا وجوب التفتيش لكان واجب
 ذلك ، ولقوله تعالى «اطيعوا الله واطيعوا الواسل والاولى الامر فمقتضى» (٩)
 قال المفسرون : هم العلماء وقيل ولا الامر والفتوى من الاولين وغيرهم واوجب
 الطاعة وهو وجوب التقليد .

حجبة المعترضة : قوله تعالى «فانظروا الله ما استطعتم» (١٠) ومن
 الاستطاعة ترك التقليد ، ولا العلم يمكن من كثير من وجوه النظر فوجب ان
 لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد .
 والجواب عن الاول : ان الخطا متعين في حق المولم اذا تفردوا بالاجام

(١) ١٠١ يؤمن	(٢) ٢٣	(٣) ٦٦ الشفيع
(٤) ٢٢ الزخرف	(٥) ٢٣ الزخرف	(٦) ٢٤ الزخرف
(٧) ٧ الصافات	(٨) ١٢٣ التوبة	(٩) ٥٤ النور
(١٠) ١٦٠ التعلق		

لأنهم إلا يهرغون النسخ والنسوخ ولا المخصص ولا المتبدل ولا كثيرا مما تتولد
تلبية الاعتقاد وأنا لا يضبطونه لا يحل لهم مخالفته لفرض الغير عليه . وهو
الجواب عن الثاني .

حجة الجبائي : إن شعار الإسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب المجتهد فلا
حاجة إلى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك ، وأما
الأمر الخفية من المجتهد فيه فيستعين التقليد فيه لموضبه .

والجواب : أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد
بالضرورة ولا نزاع في ذلك لأن تحصين الحاصل محل لأسيا والتقليد إنما
يبيد الظن الذي هو دون الضرورة بكثير وإن لم ينه إلى حد الضرورة تميز
التقليد للحاجة في النظر إلى أدوات مقودة في حق العلمى .

فروع ثلاثة : الأول قال ابن القصار إذا استفتى العلمى في مسألة ثم عادت
له يحتل أن يعتمد على تلك الفتوى لأنه سبق واحتل أن يعيد الاستفتاء
لاحتمال تغير الاجتهاد .

الثاني : قال يحيى الزنكي يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من
مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط أن لا يجع بينهما على وجه يخالف الإجماع
كأن تزوج بغير صداق ولي ولا شهود فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد وإن
يمتد فحين يقدح الفضل بوصول أخباره اليه . ولا يقلده رميا في عملية وإن
لا يتبع رخص المذاهب . قال والمذاهب كلها يسلكها إلى الجنة وطريق إلى
الخيرات فمن سلك منها طريقا وصله .

الثالث : قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض
فيه حكم الحاكم وهو أربعة ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس
الجلى لأن إراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن فممن نان ما لا نقره
مع تأكده بحكم الحاكم فإولى أن لا نقره قبل ذلك ، وإن أراد بالرخص ما فيه
سهولة على المكلف كيف كان يلزمه أن يكون من قلد مالكا في المياه والأرواك
وترك الاعتقال في المعتود مخالفا لتقوى الله تعالى وليس كذلك .

قاعدة : اتحد الإجماع على أن من أسلم لله أن يقلد من شاء من العلماء
بغير حجر وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبابكر ومير

رضى الله عنها او قلدها فله ان يستغنى ابا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما
ويعمل بقولهم من غير تكبر . فمن ادعى رفع هذين الاجماعين فعليه الدليل
الثالث اذا فعل المكلف فعلا مختلفا في تحريمه غير مقلد لاحد فهل تؤثمه بناء
على القول بالتحريم او لا تؤثمه بناء على القول بالتطويل مع انه ليس اخلافته
الى احد المذهبين اولى من الآخر ولم يسلطنا من مذهبنا منجية ؟ ولم ار لاحد
من اصحابنا فيه نقلا .

وكان الشيخ الامام عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول في هذا
الفرع انه اتم من جهة ان كل واحد يجب عليه ان لا يقدم على فعل حتى يعلم
حكم الله تعالى فيه ، وهذا اقدم غير عالم فهو اتم بترك التعلم ، ولما تأثيمه
بالفعل نفسه فان كان مما علم من الشرع تبحه ثمنه والا فلا ، وكان يمثل
بها اشهر تبحه كظلي الركبان وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك .

**الثانية : قال ابن القصار يقد القالف العدل عند مالك وروى لابن من
الثنين .**

اختلف في مدرك هذه المسئلة فقال لصاحبنا انه كالرواية فيكفي الواحد
او الشهادة فلا بد من اثنين ، وقال الشافعية المدرك انه حكم والمحكم يكفي
واحد او شهادة فلا بد من اثنين .

**الثالثة : قال يجوز عنده تقليد الناصر في قيم القناعات الا ان تتعلق القضية
بحد من حدود الله تعالى فلا بد من اثنين لدوية التكليف بالقيم . وروى عنه انه
لا بد من اثنين في كل موضع .**

يريد بالقضية التي يتعلق بها الحد كتقويم المرض المسروق هل وصلت
قيمه الى نصاب السرقة ام لا ؟ فهذه الضرورة لا بد فيها من اثنين لان الحدود
ندرك بالشبهات ، ولأنه عضو ببيان فيحتاج فيه لشرفه .

**الرابعة : قال : ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين وابن القاسم لا يقبل
قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه .**

مالك يجري مجرى المحاكم لو نائب الحاكم يخبره بما ثبت عنده .

الخامسة : قال : ويجوز تكليف القوم لأرض الجنيات .

**السادسة : قال : يجوز تقليد الخافض الواحد فيما يخبره عند مالك
رحمه الله .**

المسابعة : قال يقلد عنده الراوى فيما يرويه .

الثامنة : قال يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه .

التاسعة : يقلد الملاح في القبلة اذا خفيت اقلتها وكان عدلا دريا في المسير في البحر ، وكذلك كل من كفت صلاته في الصحراء وهو عدل .

العاشرة : قال ولا يجوز عنده ان يقلد على عاليا في رؤية الهلال لضبط التاريخ دون العبادة .

الحادية عشرة : قال يجوز عنده تقليد الصبي والآنثى والكافر الواحد في الهجبة والاستئذان .

قال الشافعية : هذه الصورة ونحوها اختفت فيها القرائن فنابت عن الممدد والاسلام وربما حصل العلم .

الثانية عشرة : قال يقلد القصاب في الحكاة ذكرا كان او انثى مسلما او كتابيا ، ومن مله يذبح .

الثالثة عشرة : قال يقلد محارب البلاد المعاصرة التي تكرر الصلاة فيها ويعلم ان امام المسلمين بناها ونصبها او اجتمع اهل البلد على بناها ، قال لانه قد علم انها لم تنصب الا بعد اجتهد العلماء في ذلك ، ويقلدها المسلم والجاهل ، واما غير تلك فعلى الملام الاجتهاد ، فان تعذر عليه الأدلة صلى الى المحراب اذا كان البلد عامرا لانه اقوى من الاجتهاد بغير دليل ، واما العلمى فيصلى في سائر المساجد .

قلت : وهذا بشرط ان لا يشتهر الطعن فيها كمحارب القرى وغيرها بالخير المصرية ، فان اكثرها ما زال العلماء قديما وحديثا ينبهون على فسادها ، ولزبن الحياطي في ذلك كتاب ولغيره ، وقد قصد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تغيير محراب قبة الشافعى والحرسه ومصلى خولان لمعالجه ما منه من ذلك ، وهو قضية مع بنى الشيخ واستطاعه معين الدين وعزل نفسه عقيب ذلك ، وكذلك محراب الحلة مدينة الغربية والقيوم وبنية ابن ابي خسيب وهى لا تعد ولا تحصى لا يجوز ان يقلدها عالم ولا على .

الرابعة عشرة : قال يقلد العلمى في ترجمة الفتوى باللسان العربى او المجبى وفي قراءتها ايضا ، ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس لانه وشاهد .

الفصل الثالث

فيمن يتعين عليه الاجتهاد

اتفق اصحابنا ورحمهم الله بان العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته والغازلي في احياء علوم الدين الاجماع على ذلك ، ففرض العين الواجب على كل احد هو علمه بحالته التي هو فيها ، مثاله رجل اسلم ودخل عليه وقت الصلاة فيجب عليه ان يتعلم الوضوء والصلاة ، فان اراد ان يشتري طعاما لفنائه قلنا يجب عليك ان تتعلم ما يعتمده في ذلك ، وان اراد الزواج وجب عليه ان يتعلم ما يعتمده في ذلك ، وان اراد الزواج وجب عليه ان يتعلم ما يعتمده في ذلك ، وان اراد ان يؤدي شهادة وجب عليه ان يتعلم شروط التحصيل والاداء ، وان اراد ان يصرف ذهابا وجب عليه ان يتعلم حكم الصرف ، فكل حالة يتصف بها يجب عليه ان يعلم حكم الله تعالى فيها ، فعلى هذا لا ينحصر فرض العين في المبادلات ولا في باب من ابواب الفقه كما يعتمده كثير من الاقبياء ، وعلى هذا القسم يحمل قوله عليه الصلاة والسلام ((طلب العلم فريضة على كل مسلم)) فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه فقد اطاع الله طاعة وعصاه معصية ، ففي هذا المقام يكون العالم خيرا من الجاهل الذي يكون الجاهل فيه خيرا من العالم من شرب شررا يعلمه وشربه آخر يجهله ، فان العالم به ياتم بخلاف الجاهل ، وهو احسن حالا من العالم وكذلك من اتسع في العلم باعة تعظم مؤلفته ، لسوء منزلته بخلاف الجاهل فهذا اسعد حالا من العالم في هذين الوجهين .

واما فرض الكفاية فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الانسان فيجب على الأمة ان يكون منهم طائفة يتفهمون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين (١) حفظا للشرع من الضياع ، والذي يتعين لهذا من المسلمين من جاد حفظه وحسن ادراجه وطلبت سجيته وسريته ، ومن لا فلا .

لان من لا يكون كذلك لا يحصل منه المقصود ، ابا لتبخره كسبي الفهم يعتمد عليه ان يصل لمرتبة الاقتداء ، او لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل منه بتقود الاقتداء .

(١) في المخطوطة : ليكونوا قدوة للناس .

الفصل الرابع

في زمانه

وانتقبوا على جواز الاجتهاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ، واما في زمانه فوقوعه منه عليه الصلاة والسلام قال به الشافعي وابو يوسف ، وقال ابو علي وابو هاشم لم يكن متعبدا به لقوله تعالى « ان هو الا وحى يوحى » (١) وقال بعضهم كان له عليه السلام ان يجتهد في الحروب والبراء دون الاحكام قال الامام : وتوقف اكثر المحققين في النكل واما وقوع الاجتهاد في زمانه عليه الصلاة والسلام من غيره فقليل وهو جاتز عقلا في الحاضر عنده عليه الصلاة والسلام والغالب عنه ، فقد قال له معاذ بن جبل اجتهد رابى .

حجة كونه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد : ما روى انه عليه الصلاة والسلام لما قاتل في تحريم مكة « لا يعضد شجرها ولا يخلى خلاها : فقال له العباس الا الاخر يا رسول الله فاننا نحتاجه لدوابنا فقال الا الاخر » وهذا يدل على انه لما بين له الحاجة اليه اياه بالاجتهاد للمصلحة وكذلك لما اتشدته المرة لما قاتل اخاهما :

أحمد والنجل نجل كريمة في قوما والفط محل معرق ما كان ضرك لو عفوت وربما من الفتى وهو المغيظ المحلق فقال عليه الصلاة والسلام لو سمعت شعرا قبل قتله ما قتلته ، وهذا يدل على الاجتهاد . وحكم محمد في بنى قريظة فحكم بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، وما جعل لغيره ان يفعله فله هو عليه الصلاة والسلام ان يفعل ذلك ، ويرد على الكل ان هذه الصورة يجوز ان يقرنها نصوص نزلت فيها او تقدمتها نصوص ؛ بان يوحى اذا كان كذا فافعل كذا وحينئذ هي بالوحى لا بالاجتهاد .

حجة القول بالفرق بين الحروب فيجوز ان الحروب امرها على النور لعظم المفسدة في التأخير من جهة استيلاء العدو فيلجأ اليه ، وقصة معاذ تدل عليه والاحكام يجوز التراخي فيها فلا يجتهد فيها .

والجواب : إن المفردة تنفع بتقديم نصوص في مثل هذه الأمور ويقال له إذا وقع كذا بالفعل كذا ولا اجتهد حينئذ ، ويظهر من تعبيره من هذه المدارك حجة التوقف .

الفصل الخامس

في شرائطه

وهو أن يكون عالماً بمعاني الألفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ وأصول الفقه ، ومن كتاب الله تعالى ما يتضمن الأحكام وهي خمسة آية ، ولا يشترط الحفظ بل العلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة إليها ، ومن السنة بمواضع أحاديث الأحكام دون حفظها ، ومواضع الإجماع والاختلاف والبراءة الأصلية وشرائط الحد والبرهان ، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة ، ويقلد من تقدم في ذلك ، ولا يشترط عموم النظر ، بل يجوز أن يحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن وفي مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم .

الحصر في خمسة آية قاله الإمام مخر الدين وغيره ولم يحصر غيرهم ذلك وهو الصحيح فإن استنبط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية فإن القصص أبعد الأقسام من ذلك والمقصود منها الاتعاض والأمر به وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل ، أو محام أو ثوابا على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا أو ندبا ، وكذلك ذكر حملات الله عز وجل والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظمه الله تعالى وإن أنفى عليه بذلك ، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم وحصرها في خمسة آية بعيد ، وشرائط الحد حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ما خرج عنها فلا يعتبره وما انفرد فيها لجرى عليه أحكام تلك الحقيقة ، وشرائط البرهان مخررة في علم المنطق وأما النحو والتصريف واللغة فلأن الحكم يتبع الأعراب كما قال عليه الصلاة والسلام « ما تركنا صنعة » بالرفع فرواه الرازي صفة بالنصب أي لا يورث ما تركناه وقفاً وصار مفهومه أنهم يورثون في غيره وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « اقتنوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر »

رواه الشيعة أبابكر وغيره فأنعكس المعنى أى يا أبابكر وغيره ليسكونان مقتضيين لا مقتضى بهما وهو كثير ، واسم الفاعل من المفعول أنما يعلم من جهة التصريف ، وأنما قلد من مضى فى أحوال الرواة لبعد أحوالهم عنا فنعين التقليد لمن أطلع على حالهم لتعذر ذلك علينا .

حجة عدم اشتراط عموم النظر : أن المقصود البعد عن المسا بتحصيل شرائط الاجتهاد ناذا حصل ذلك فى من واحد كان كحصوله فى جميع الفنون .

حجة المنع : أن العلوم والفنون يمد بعضها بعضا فمن غاب عنه فقد غاب عنه نور نيمها هو يعلمه وحينئذ لا يكفل النظر الا بالشمول ولذلك أن النحوى الذى لا يحسن النسخ ولا المعقولات تجده قاصرا فى نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون .

الفصل التاسع

فى التصويب

قال الجاحظ وعبد الله المنبرى بتصويب المجتهدين فى أصول الدين ؛ بمعنى عدم الاتم لا بمعنى مطابقة الاعتقاد ، والتقى سائر العلماء على فساده ، وأما فى الأحكام الشرعية فاختلوا هل لله تعالى فى نفس الأمر حكم معين فى الواقع أم لا . والثانى قول من قال كل مجتهد مصيب وهو قول جمهور المتكلمين ومنهم الأشعرى والقاضى أبو بكر منا ، وأبو على وأبو هاشم من المعتزلة ، وإذا لم يكن لله تعالى حكم معين فهل فى الواقعة حكم أو كان لله تعالى حكم معين فى الواقعة لحكم به أو لا والأول هو القول بالأشبه وهو قول جماعة من المصوبين . والثانى قول بعضهم ، وإذا قلنا بالحكم المعين فاما أن يكون عليه دليل ظنى أو قطعى أو قيس عليه واحد منهما ، والثانى قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين . ونقل عن الشافعى رضى الله عنه وهو عندهم كذا يعثر عليه بالاتفاق ، والقول بأن عليه دليلا ظنيا فهل تكلف بطلب ذلك الدليل ، فإن أخطاه تعين التكليف الى ما غلب على ظنه وهو قول ، أو لم يكلف بطليه لأخفاته وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما . والمقلون بأن عليه دليلا قطعيا اتفقوا على أن المكلف بأمر

بطلبه ، وقال بشر الرئيسي ان الخطاء استحق العقاب وقال لهم لا يستحق العقاب . واختلفوا ايضا هل ينقض قضاء القاضي اذا قضى بخلافه قاله الأصم خلافا للباقيين ، والمقول عن مالك رحمة الله ان المصيب واحد واختره الإمام ، وقال الإمام على عليه دليل ظني ومخالفه معذور والقضاء لا ينقض ، لنا ان الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة او الراجعة او درء المفاسد الخالصة او الراجعة ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحقق الحكم : احتجوا بالتمسك الإجماع على ان المجتهد يجب عليه ان يبيع ما غلب على ظنه ولو خالف الإجماع ، وكذلك من قلده ، ولا معنى بحكم الله تعالى الا ذلك فكل مجتهد مصيب وتكون ظنون المجتهدين تتبعهما الأحكام كالأحوال المضطرين والمختارين بالنسبة الى الهيئة ، فيكون الفعل الواحد حالا هرا بما بالنسبة الى شخصين كالميتة .

حجة الجاهل : ان المجتهد في أصول الدين اذا بذل جهده فقد فئت قدرته ، وتكليفه بعد ذلك بما زاد على ذلك تكليف بما لا يطلق وهو متى في الشريعة ، وان قلنا بجواز لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١)

حجة الجهور : ان اصول الديانات مهمة عظيمة فلذلك شرع الله تعالى فيها الإكراه دون غيرها فيكره على الاسلام بالسيف والقتل والمثل واخذ الأموال والزرارى وذلك اعظم الإكراه ، ولذا حصل الايمان في هذه الحالة اعتبر في ظاهر الشرع وغيره لو وقع بهذه الأسباب لم يعتبر ، ولذلك لم يعزله الله بالجهل في اصول الدين إجماعا ، ولو شرب خيرا يظنه حلالا او وطء امرأة يظنها امراته عذر بالجهل ، وكذلك جعل النظر الأول واجبا مع الجهل بالموجب وذلك تكليف بما لا يطلق ، فكذاك اذا حصل الكثر مع بذل الجهد ولأخذ الله تعالى به ولا ينفعه بذل جهده لمعظم خطر البلب وجلالة رتبته ، وظواهر النصوص تقتضى أنه من لم يؤمن بالله ورسوله ويعمل صالحا فان له نار جهنم خلادا فيها ، وقياس الخصم الأصول على التروع غلط لمعظم التساوت بينهما ، واذا قلنا ليس الله تعالى في نفس الأمر حكم معين فليس هناك الا ما ظهر في ظنون المجتهدين فقد أمسبوه ، فكل مجتهد مصيب ، أى اذا امتى بشئ فقد أصابه ابا لو انتهى به الحال للوقت فتبادى مهلة النظر فلا

يقال له أنه مصيب ولا مخطيء ؛ وإذا قلنا في نفس الأمر حكم معين وهو ما تضمن المصلحة الخالصة أو الراجحة فمن صانده فهو المصيب ومن لم يصانده فهو مخطيء له ، فليس كل مجتهد مصيبا .

ومعنى المذهب الثالث ، وهو القول بالاكْتِسَاب : أنه ليس في نفس الأمر حكم معين وإنما في نفس الأمر ما لو عين الله شيئا لعينه فهو أشبه الأمور بمقاصد الشريعة ، كما تقول لا نبى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولئى الزمان رجل صدق خير لو أن الله تعالى يبعث نبيا لبعثه ، والقتال الأنصر يقول ليس في نفس الأمر شيء هو أشبه ، والظاهر هو الأول فإنا الأعمال المخيلة لا تظلو من الرجحان في بعضها ، والقتال الثانى يقول إذا لم يعين الله تعالى شيئا استوت الأعمال ، كما أن المباحات كلها مباحة لم تختلف وإن كانت مصالحها مختلفة .

حجة الدليل للقطعى على الحكم في نفس الأمر : أن تكليفه لكل بشيء معين يعتمد دليلا يظهر لكل وما ذاك إلا القطعى ، أما الظنى فيختلف فيه القرائح .

حجة الدليل الظنى : أن الله سبحانه وتعالى امتحن الخلق بذلك الحكم في نفس الأمر وأمرهم ببذل الجهد في طلبه ، فلو أنه ودليله في غاية الخفاء لعلمه الكل فزأل الامتحان وليس كذلك .

حجة أنه ليس عليه دليل لا ظنى ولا قطعى : أنه لو كانت عليه إمارة لفهمها الكل ألا ترى أن المطر إذا كانت عليه إمارة عليها الكل ، لكن الحكم ليس كذلك فلا إمارة عليه .

وقول بشر باستحقاق العقاب إذا أخطأ لأنه يجعل التتصير من جهته ومن قبحر استحق العقاب .

حجة الجهور : قوله عليه الصلاة والسلام « اذ اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران » تجعل الثواب مع الخطأ فلا عقاب حينئذ .

وأما قول الأصم : أنه ينقض قضاء القاضي إذا خالفه فإنه في غاية العسر من جهة تصويره ، بسبب أن هذا الحكم غير معلوم ، وكذلك دليله . ونحن وأن قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم ، وينقض قضاء القاضي إنما يكون بما يتحقق وما لا يتحقق كيف ينقض به القضاء فهذا المذهب مشكل .

وأما قول المصوية : أنه يجب عليه اتباع ظنه وإن خالف الإجماع بمسلم ،

ولكن الأحكام التي على السنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها وأنها أحكام الله تعالى ، والنزاع في ثبوت أمر آخر في نفس الأمر غيرها فما قبلوا فيه الدليل لا نزاع فيه وما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه ، فلا ينبغي أن يقيموا الدليل على أن هذه أحكام الله تعالى ، بل يقيمون الدليل على أنه ليس لله تعالى حكم غيرها فانه محل النزاع ، والناقلون بالتصويب يقولون إن الحكم إنما يتبع المصلحة الخالصة أو الراجحة في مواقع الإجماع لها في محل الاختلاف فلا يسلّمون ذلك ، فهذا منع حسن أيضا على دليل المضنة .

الفصل السابع

في نقض الاجتهاد

أما المجتهد في نفسه فلو تزوج امرأة على طلاقها الثلاث على المالك بالإجتهاد فإن حكم به حكم ثم تغير اجتهد لم ينقض ، وإن لم يحكم له نقض ولم يجز له أمسك امرأة ، ولها العمل إذا فعل ذلك بقول المفتي ثم تغير اجتهد فالمصحيح أنه يجب عليه المرافعة قلله الإمام ، وكل حكم اتصل به قضاء القاضي استقر إلا أن يكون ذلك القضاء من ينقض في نفسه .

حكم الحكم في مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذي حكم به الحكم ، فإن الحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف ، فإذا أنشأ حكما في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص للوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القائمة العامة ، والدليل الخامس مقدم على العلم في الصورة التي تناولها الفلمس كما تقرر في أصول الفقه ، وقد بسطت ذلك في كتاب (الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام) إذا لم يحكم بالإجتهاد الأول فحكم نقض لأن تغير الاجتهاد يصير كالمنسوخ والمنسوخ لا مبرة به ، وكذلك يجب مراقبة الآراء من العاصي إذا تغير اجتهد من إفتاء لأن اجتهد نسخ ، وقيل لا يجب لأن المفتي اجتهد أيضا ، وليس بإبطال أحدهما بالآخر أولى من الممكن فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد ، نعم لو قطع بضما الأول وجبت المرافعة ، والحكم الذي ينقض في نفسه ولا يمنع للنقض هو ما خالف أحد أمور أربعة : الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي .

الفصل الثامن

في الاستفتاء

إذا استفتى مجتهد فافتى ثم سأل ثانية عن تلك الحادثة فإن كان ذكرها لاجتهاده الأول افتى وإن نسي استفتاء الاجتهاد ، فإن آذاه إلى خلاف الأول افتى بالثاني قال الإمام والأحسن أن يعرف المولى ليرجع ، ولا يجوز لأحد الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذي يفتيه من أهل العلم والدين والورع ، فإن اختلف عليه العلماء في الفتوى فقال قوم : يجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأورعهم لتمكنه من ذلك ، وقال قوم لا يجب ذلك لأن الكل طريق إلى الله تعالى ولم ينكر أحد على المولى في كل عصر ترك النظر في أحوال العلماء ، وإذا فرغنا على الأول فإن حصل ظن الاستواء مطلقاً فليكن أن يقال ذلك متمسكاً كما قيل في الإمارات ، ويمكن أن يقال سقط عنه التكليف ويفعل ما يشاء ، وإن حصل ظن الرجحان مطلقاً تمين العمل بالراجح وإن حصل من وجه فإن كان في العلم والاستواء في الدين فمنهم من خسر ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعمى ، قال الأمام وهو الأقرب ولذلك قدم في أملة الصلاة وإن كان في الدين والاستواء في العلم فيتمين للأدين فإن رجح احدهما في دينه والاخر في علمه فخير يمين الدين وخير الأعمى قال وهو الأرجح كما مر .

إن كان المجتهد ذكراً للاجتهاد ينبغي أن لا يقتصر على مجرد الذكر بل يحركه لعله يظهر منه خطأ أو زيادة بمقتضى قوله تعالى « فانتقوا الله ما استطعتم » (١) ولأن رتبة المجتهد أن لا يقصر ولا يترك من جهده شيئاً ، فإذا استقر له اجتهاد في زمن لا يلزمه استقراره دائماً ، بل الله تعالى خلّاق على الدوام ، فيخلق في نفسه علوماً ومصلحاً لم يكن يشعر بها قبل ذلك فإهمال ذلك تقصير .

وإنما قال الإمام الأحسن أن يعرف المولى إذا تغير اجتهاده لأن الاجتهاد لا ينتقض بالاجتهاد ولكن الثاني أغلب على الظن من الأول فلو قطع بطلان الأول وجب عليه تعريف المولى ، ومحرك المولى في أن الذي يستفتيه من أهل العلم والدين والورع الأخيار وقرائن الأحوال فذلك منذ الملة متيسر ،

وأما إذا لم يوضح له ذلك فلا يحل له الاستفتاء لأن دين الله لا يؤخذ عن غير أهله ، قال الله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (١) وقد قال تعالى « فاسألوا أهل الذكر أن كنتم لا تعلمون » (٢) فتميز أهل الذكر بالعلم يقتضى بالمفهوم تحريم سؤال غيرهم ، والتخيير والسقوط عند استواء المتين ، فقد قيل بهما في الأمازيغ إذا استويا بمذهب القاضي والجمهور التخيير ، ومذهب بعض الفقهاء السقوط .

وجه التخيير عند المرجحان في العلم والاستواء في الدين : أن تقليد العلم غير واجب على المشهور وغاية هذا أن يكون العلم فتيخير المستفتى .

حجة تقديم العلم : أن المقدم في كل موطن من مواطن الشريعة من هو أهوم بمصالح ذلك الموطن ؛ فيقدم في الحروب من هو أعلم بكايك الحروب وسياسة الجيوش ، وفي القضاء من هو أعلم بالتقطن بحجاج الخصوم ، ولأمانة الحكم من أعلم بنونية الأموال وضبطها وأحوال الأيتام في مصالحها . ولذلك قدم في الصلاة للفتية على القارىء لأن الفتية تقوم بمصالح الصلاة في سهوها وموارضها ، وكذلك الفتوى العلم لخص بها من الدين .

الفصل التاسع

فيمن يتعين عليه الاستفتاء

الذى تنزل به الواقعة أن كان عليها وجب عليه الاستفتاء ، وإن كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد قال فلا تقرب أنه يجوز له الاستفتاء وإن بلغ درجة الاجتهاد وكان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فقد اتفقوا على تعيينه في حقه ، وإن كان لم يجتهد فلكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله ، وقال أحمد بن حنبل وأسحق بن راهويه وسفيان الثوري يجوز مطلقا ، وقيل يجوز تقليد العالم للأعلم وهو قول محمد بن الحسن ، وقيل يجوز فيها يخصصه دون ما يقتضى به ، وقال ابن سريج أن ضايق وقته عن الاجتهاد جاز والأغلا ، فهذه خمسة أقوال . أما قوله تعالى « فاستفتوا الله ما استظلمتم » (٣) ولا يجوز التقليد في أصول الدين لاجتهاد

(١) ١٦٠ (٢) ١٦٠ (٣) ١٦٠

(٢) ٤٢ النحل .

(١) ٩ الزمر .

ولا للمؤمن عند الجهور لقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» (١) ولعظم الخطأ والخطر في جانب الربوبية ، بخلاف الخروج لأنه ربما كفر في الأول ويثاب في الثاني جزئياً .

العامى ليلى له اهلية فيتمتع ان يقلد كما في القبله ، والعالم الذى لم يبلغ درجة الاجتهاد احتمالات الخطأ في حقه موجودة غير انها اقل من العامى ، بهذا وجه التردد ، وكما اتفقوا على تعيين الحكم في حق المجتهد فكذاك من قلده ، ومعناه لو فرض موصوفاً بسببه والا فقد يجتهد في الغنم وزكاتها ولا غنم له او في الجنائيات ولا جنائية له ولا عليه ، بل قد يجتهد في احكام الحيف والعدة وغيرها مما لا يوصف به ، لكنه بحيث لو انصف بسببه كان ذلك الحكم حكم الله تعالى في حقه فهذا لا بد منه ، وقد تقدم اول الكتاب حجة منع للتقليد على المجتهد مطلقاً ان الاصل ان لا يجوز الظن لقوله تعالى « ولا نقف ما ليس لك به علم » (٢) خلفناه في اعلى مراتب الظنون الناشئة عن الاجتهاد فيبقى ظن التقليد الضعيف على مقتضى الدليل .

حجة الجواز مطلقاً : ان غاية المجتهد في اجتهاده ان يحصل مثل ما حصله غيره وكما يجوز ان يكون الثاني اقوى يجوز ان يكون اضعف . فيساقطن فيبقى التساوى ولحد المثلين يقوم مقام الآخر ، وبهذا يظهر تقليد العالم للأعلم ، لان الظاهر ان اجتهاد الأعلم اقرب للصواب ، واما ما يخصه فلان الحاجة تدمو اليه بخلاف الفقيه انه ان يحيل المستفتى على غيره ، وكذلك اذا ضلقت الوقت كانت حالة ضرورة بخلاف اتساعه ، واما اصول الدين فقد تلتزم حكاية امام الحرمين في الشبل انه لم يخالف في ذلك الا الحنابلة ، وقول الاسفراينى انه لم يخالف فيه الا اهل الظاهر ، مع انى سالت الحنابلة قالوا مشهور مذهبنا منع التقليد ، والغزالي يميل اليه وجماعة ، وقد حكى الغاضى عياض في الشفاء ذلك من غيره .

الباب العشرون

في جمع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين

وفيه فصلان

الفصل الأول

في الأدلة

وهي على قسمين أدلة مشروعية وأدلة وقوعية ، فأما أدلة مشروعيةها فتسمة عشر بالاستقراء ، وأما أدلة وقوعية فلا يصبرها عدد ، فقلتكم أولا على أدلة مشروعيةها فنقول : هي الكتاب والسنة ، وأجماع الأمة ، وأجماع أهل المدينة ، والقياس ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسلة ، والاستصحاب والبراءة الأصلية ، والموالد ، والاستقراء ، وسد الذرائع ، والاستقلال والاستحصان ، والأخذ بالأخف ، والمصلحة ، وأجماع أهل النوبة ، وأجماع المعثرة ، وأجماع الخلفاء الأربعة . فأما القضية الأولى فقد تقدم الكلام عليها ، وأما قول الصحابي فهو حجة عند مالك والشافعي في قوله القديم مطلقا لقوله عليه الصلاة والسلام « أصحبي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ومنهم من قال أن خلاف القياس فهو حجة والأخلاق ، ومنهم من قال قول أبي بكر وغيره رضي الله عنهما حجة دون غيرها ، وقيل قول الخلفاء الأربعة حجة إذا اتفقوا .

حجة كونه حجة : أنه إذا خلاف القياس يقتضى أنه إنما يدل لنص فأما إذا لم يخالف القياس فما يمكن أن يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فيصير دليلا لدلالته على الحليل منذ هذا القائل لا لكونه دليلا في نفسه .

حجة الآخر : قوله عليه الصلاة والسلام « اتخذوا بالليل من يمسي » أبا بكر وغيره « ومنهزمة يقتضى أن غيرهما ليس كذلك »

حجة الآخر قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » وبهوية أن غيرهم ليس كذلك .

المصلحة الرسالة والمصالح بالإضافة الى شهادة الشرع لها بالاعتبار
على ثلاثة أقسام : ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم ، وما شهد الشرع بعدم اعتباره نحو المنع من زراعة المنب فلا يعصر خمرا ، وما لم يشهد له باعتباره ولا بإلغاء وهو المصلحة الرسالة ولعل عند ذلك رحمه الله

حجة :

وقال الغزالي إن وقعت في محل الحاجة أو التهمة فلا تعبر ، وإن وقعت في محل الضرورة فيجوز أن يؤدي إليها اجتهاد بجتهاد ، ومثاله تترس الكفار بخيامة من المسلمين فلو كففنا عنهم لصدونا واستولوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رجعناهم لقتلنا الترس معهم ، قال فيحسرون في هذه المصلحة أن تكون كفة قطعية ضرورية فالكفة احتراز عما إذا تترسوا في قلعة بمسلمين فلا يعل رمى المسلمين إلا لا يلزم من ترك تلك الكلمة فساد عام ، والقطعية احتراز عما إذا لم تقطع باستيلاء الكفار علينا إذا لم نقتصد الترس ومن اضطر بكل قطعة من فخذ ، والضرورية احتراز من المناسب الكائن في محل الحاجة والتهمة لنا إن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحقيق مصالح العباد عملا بالاستقراء لهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع .

قد تقدم أن المصلحة الرسالة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالنسبات ولا يظنون شامدا بالاعتبار ولا معنى بالمصلحة الرسالة إلا ذلك وبما يؤكد العمل بالمصلحة الرسالة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شامدا بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير ، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدون الدواوين وعمل المسكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عبر رضى الله عنه وهد الأوتلف التي بآراء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعمله عثمان رضى الله عنه ، وتجسيد الأذان في الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول فعمله عثمان رضى الله عنه ثم نقله هشام إلى المسجد ، وذلك كله جديا لمطلق المصلحة وإمام البحريني قد عمل في كتابه

المسمى بلغياثي أمورا ويجوزها وأقضى بها والمالكية يمتدنون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الاثنين شديدا الأكثر مليئا في المصلحة المرسله .

الاستصحاب : ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر واجب ظن بثبوته في الحال أو الاستقبال ؛ فهذا الظن عند مالك والإمام الغزالي وأبي بكر الصبري رحمهم الله تعالى حجة خلافا لجمهور الحنفية والمكلمين . لنا أنه قضي بالاطراف الراجع فيصبح كل روض الجليلات واتباع الشهادات .

حجة النسخ : أن الاستصحاب أمر عام يشمل كل شيء وإذا كان مبني على الشيء كثرت مخصصاته وما كثرت مخصصاته شُغفت دلالة فلا يكون حجة .

الجواب : أن الظن الضعيف يجب اتباعه حتى يوجد معارضة الراجع عليه كالبراءة الأصلية فإن شوبها يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها .

البراءة الأصلية : وهي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام خلافا للمعتزلة والأبهري وأبي الفرج منا . لنا : أن ثبوت عدم في الماضي واجب ظن عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن واقعه ؛ وعدم وجوده عنده وعند خلافة من الفقهاء .

المعتزلة بنوا على مسئلة التحسين والتقبيح أن (١) كل ثابت بعد الشرع ثابت قبله بالعقل وقد تقدم حججهم وأجوبتها أول الكتاب ولما الجمهور منا على عدم الحكم إلا بعد البينة ، ولما الأبهري وأبو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظر مطلقا وبالإباحة مطلقا وقد تقدم تفصيل مذاهبهم وليس ذلك منهم موافقة للمعتزلة في تحكيم العقل بل قالوا بذلك لأنلة سمعية وريدت فقالوا بذلك لأجلها فمن الوارد في الحظر قوله تعالى « يسألونك ماذا أحل لهم » (٢) وذلك يقتضي أن التقدم التحريم على المصوم وكذلك قوله تعالى « أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم » (٣) ومن الآية للإباحة قوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعا » وقوله تعالى « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ونحو ذلك مما يدل على الإباحة العامة ثم سنية لا محترلة .

(١) في نسخة الضد وإن الخ .

(٢) المسألة ١ (٣) المسألة ١

العوائد والمادة غلبة معنى من المعاني على الناس وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالصاجة للأفشاء والتففس في الهواء ، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والميوب ، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالإذنان للإسلام والناقوس للقسرى ، فهذه المعادة يقضى بها عندنا كما تقدم في الاستصحاب .

الاستقراء وهو نتيج الحكم في جزئياته على جملة يغلب على الظن انه في صورة النزاع على تلك الحالة كاستقراء الفرض في جزئياته بل انه لا يؤدي على الراحة فغلب على الظن ان الوتر لو كان فرضا كما ادى على الراحة ، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء .

في الاستدلال على عدم وجوب الوتر على الراحة بفعله عليه الصلاة والسلام اياه على الراحة اشكال من جهة انه لم يكن ذلك الا في السفر والمثلول انه لم يكن واجبا هو ولا القيام على رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر فما فعل على الراحة الا وهو غير واجب .

سد الذرائع : والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له ، فمضى كل الفعل للسالم عن الفسدة وسيلة الى الفسدة فنعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله .

تنبيه : ينقل عن مذهبن ان من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة الرسالة وسد الذرائع وليس كذلك ، اما العرف فمشارك بين المذاهب ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك فيها واما المصلحة الرسالة فغيرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التفرغ نجدهم يطلون بمطلق المصلحة ولا يطلون انفسهم عند الفروق والجوانح بلهاء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة الرسالة ، واما الذرائع فقد اجتمعت الآية على انها ثلاثة القسم احدها معتبر اجماعا كحضر الأتبار في طرق المسلمين والقاه السهم في اطاعتهم وسبب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسبب الله تعالى حينئذ ، وثانيها ملهى اجماعا كزراعة العنب فانه لا يمنع خشية الخير والشركة في سكنى الدار خشية الزنا ، وثالثها مختلف فيه كبيع الآجال ، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وعالفنا غيرنا فاحاصل القضية لنا قلنا وسد الذرائع اكثر من غيرنا لا انها

خاصة بنسأ ، وأعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره وينتبه
 ويباح ، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة
 الواجب واجبة كالاسمى للجمعة والحج ، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد
 وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق
 المفضية إليها وحكمها كحكم ما افضت إليه من تحريم أو تحليل ، غير أنها
 أخفض رتبة من المقاصد في حكمها ، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل
 الوسائل ، وإلى أقيح المقاصد أقيح الوسائل وإلى ما هو متوسط بتوسطة ،
 وينبذ على اعتبار الوسائل قوله تعالى « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب
 ولا مخيصة في سبيل الله ولا يظنون موظلاً يفيظ الكفار ولا يبالغون من عندو
 نبلا إلا كتب لهم به عمل صالح » (١) فأنبأهم الله على الظمأ والنصب وإن لم
 يكونا من فعلهم لأنهما حصلتا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة
 لأعزاز الدين وصون المساكين ، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة .

قاعدم : كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فتحها تبع ، وقد
 خولفت هذه القاعدة في الحج في إبرار الموسى على رأس من لا شعر له مع
 أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى ما يخل على أنه مقصود في نفسه والا
 فهو مشكل .

تنبيه : قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا افضت إلى مصلحة راجحة
 كالقوسل إلى شداء الأسرى بدفع المال إلى العدو . والذي هو محرم عليهم
 للانتفاع به لكونهم مخالطين بفروع الشريعة عندنا ، وكشف مال لرجل يملكه
 حراماً حتى لا يئزى بأمارة إذا عجز عن ذلك إلا به ، وكشف المال للمحارب
 حتى لا يقتل هو وصاحب المال واشترط مالك فيه اليسارة ، وما شنع
 على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخير مع روايته له ، وهو مبيع
 متسع ومسلك غير ممتنع ، ولا يوجد عالم إلا وقد خلفه من كتب الله وسنة
 نبيه عليه الصلاة والسلام آفة كثيرة ولكن المعارض راجح عليها عند
 مخالفتها ، وكذلك مالك ترك هذا الحديث لمعارض راجح عنده وهو

(١) ١٢٠ التوبة .

عمل أهل المدينة فليس هذا بما اخترعه ولا بما ابتدعه ، ومن هذا الباب ما يروى عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي أو فأضربوا بمذهبي عرض الحائط ، فإنه كان مراده مع عدم المعارض ، فهذا مذهب العلماء كافة وليس خاصا به ، وإن كان مع وجود المعارض فهو خلافه الإجماع فليس هذا القول خاصة بمذهبه كما ظنه بعضهم .

كثير من فقهاء الشافعية يمتدحون على هذا ويقولون : مذهب الشافعي كذا لأن الحديث صح فيه وهو غلط فإنه لا بد من انتفاء المعارض والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يقول لا معارض لهذا الحديث ، ولما استقراء غير المجتهد المطلق فلا مبرر به ، فهذا العقل من الشافعية ينبغي أن يحصل لنفسه أهلية هذا الاستقراء قبل أن يصرح بهذه الفتوى لكنه ليس كذلك فهو مخطيء في هذا القول .

الاستدلال وهو محاولة الدليل المضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة التصوية ، وفيه قاعدتان .

القاعدة الأولى في الملتزمات : وضوابط الملتزم ما يحسن فيه (لو) واللتزم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى « (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) » (١) وكقولنا إن كان هذا الطعام مهلكا فهو إضرار ، تنجيده أو كان مهلكا لكان حراما ، والاستدلال إما بوجود الملتزم أو بعدمه أو بوجود اللتزم أو بعدمه فهذه الأربعة منها اثنان منتجان واثنان عقيمان فالمنتجان الاستدلال بوجود الملتزم على وجود اللتزم وبعدم اللتزم على عدم الملتزم فكل ما أنتج عدمه فوجوده عقيم وكل ما أنتج وجوده فصحة عقيم (٢) إلا أن يكون اللتزم مسلوبا للملتزم فتنتج الأربعة ، نحو قولنا : لو كان هذا انسانا لكان ضاحكا بالقوة ، ثم الملتزمة قد تكون قطعية كالمنشرة مع الزوجية ، وظنية كالتمسك مع كأس الزجاج ، وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل يكلف عقل في سائر الأزمان والأحوال ، فكيفها باعتبار ذلك لا باعتبار الأشخاص ، وجزئية كالوضوء مع الغسل ،

(١) ٢٢ الأنبياء .

(٢) في الأصل : كلما أنتج عدمه بوجوده عقيم وكلما أنتج وجوده فعدمه عقيم .

فالوضوء لازم للفصل اذا سلم من النواقض حالة ايقاعه فقط ، فلا جرم
لا يلزم من انتفاء اللازم الذى هو الوضوء انتفاء الملتزم الذى هو الفصل لانه
ليس كلياً ، بخلاف انتفاء العقل فانه يوجب انتفاء التكليف فى سائر الصور .

استدل مرة بعض الفضلاء على ان المفصل لا يكتفيه غسله للصلاة حتى
يتوضأ وهو قول بعض العلماء بل قال القاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملتزم ، ولو كان الوضوء لازماً للفصل لكان يلزم من انتفائه
انتفاء الفصل ، فيلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا
احدث الحدث الأصغر يلزمه الفصل وهو خلاف الإجماع فلا تكون الطهارة
الصغرى لازمة للطهارة الكبرى وهو المطلوب .

والجواب : ما تقدم ان الملازمة هنا جزئية فى بعض الأحوال وهي حالة
الإبتداء فقط ، وأما بعد ذلك فليست لازمة فلا يلزم من انتفاء ما ليس بلام
انتفاء شيء البتة .

وكذلك يقول ان كل مؤثر فهو لازم لآثره حالة ايقاعه ، وقد ينقضى
الصانع ويبقى الصنعة بعده ، لان الملازمة بينهما جزئية فى بعض الأحوال وهي
حالة الحدوث فقط ، عدأ تلك الحالة لا ملازمة بينهما فيها ؛ فلا يلزم النفى
من النفى ، ولذلك لا يلزم من انتفاء للطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى
بعض من الإبتداء لعدم الملازمة فى بقية الأحوال ، غير ان الإبتداء شرطه
السلامة عن النواقض .

القاعدة الثانية : ان الأصل فى المنافع الآن وفي المضار المنع بأدلة السمع
لا بأدلة العقل ، خلافاً للمعتزلة ، وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب او الوجوب
مع الآن ، وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رغبته فيستدل على
الأحكام بهذه القاعدة .

يعلم ما يصحبه الوجوب او الندب او التحريم او الكراهة بنظره من
الشرعية وما مهنداه فى تلك المادة .

الاستحسان قال الباجي هو القول بقوى الدليلين ، وعلى هذا يكون
حجة إجماعاً وليس كذلك ، وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا اتبع
للهمى فيكون حراماً إجماعاً ، وقال الكرخي ، هو المنقول عما حكم
به فى نظائر مسئلة الى خلافة توجه أقوى منه ، وهذا يقتضى ان يكون

المدول من العموم الى الخصوص استحصانا ومن الناسخ الى المنسوخ .
وقال ابو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شاسل شمول
الانفاظ لوجه اقوى منه وهو حكم الطارىء على الأول ، فبالأول خرج
العموم ، وبالتالي ترك القياس الرجوح للقياس الراجح لعدم طريانه عليه
وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا ، واتكره العراقيون .

حجة الجواز : انه راجح على ما يقبله على ما تقدم تحريره فيعمل به
كسائر الأدلة الراجعة ولقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نقضى بالظاهر » .

حجة المنع : انه لم تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية فيعمل به ،
انما هو شيء يهيج في النفوس وليس قياسا ولا مما دلت النصوص عليه
حتى يتبع ، وقد قال به مالك — رحمه الله — في عدة مسائل في تضمين الصانع
المؤثرين في الأعيان بصنعتهم ، وتضمين الصالحين للطعام والادام دون غيرهم
من الصالحين وهو الذي قاله ابو الحسين ترك وجه من وجوه الاجتهاد وهو
ترك عدم التضمين الذي هو شأن الاجارة غير شاسل شمول الانفاظ لان عدم
التضمين قاعدة لا لفظ لوجه اقوى منه ، اشارة الى ان العرف الذي لو لوحظ
في صورة الضمان اعتباره راجح على عدم اعتباره وافسلفة الحكم الى
المشترك الذي هو قاعدة الاجارة وعدم التضمين وهذا العرف في حكم
الطارىء على قاعدة الاجارات ؛ فان الاستثنائيات طارئات على الاصول ، واما
أحد القياسين مع الآخر فليس احدهما اصلا للآخر حتى يكون في حكم الطارىء
عليه .

الأخذ بالأخف وهو عند الشافعي رضى الله عنه حجة كما قيل في دية
اليهودي انها مساوية لدية المسلم ، ومنهم من قال نصف دية المسلم وهو
قولنا ، ومنهم من قال ثلثها اخذاً بالآقل فلو جيب الثلث فقط لكونه مجعما
عليه وما زاد منفي بالبراءة الأصلية : العصبة وهي ان الملباء اختلوا هل
يجوز ان يقول الله تعالى لنبي او عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ، فقطع
بوقوع ذلك موسى بن عمران من الملباء وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه
وتوقف الشافعي رضى الله عنه في امتناعه وجوازه ووافقه الامام .

حجة الجواز والوقوع : قوله تعالى « الا ما حرم اسرائيل على
نفسه » (١) فآخبر الله تعالى انه حرم على نفسه ، ومقتضى السهال انه صار

(١) آل عمران .

حرابا عليه ، وذلك يقتضى أنه ما حرم على نفسه إلا ما جعل الله له ان يفعل
لفعل التحريم ، ولو أن الله تعالى هو المحرم لقال إلا ما حرمانا على اسرائيل .

حجة المنع : ان ذلك يكون تصرفا فى الأديان باللهوى والله تعالى لا يشرع
إلا المصالح لا ابتغاء الهوى وإما قصة اسرائيل عليه السلام فملحه حرم على
نفسه بلنظر ونحن نقول به .

حجة التوقف : تعارض المدارك .

اجماع اهل الكوفة : ذهب الى انه حجة لكثرة من وردوا من الصحابة
رضى الله عنهم كما قاله مالك رحمه الله فى المدينة ، فهذه أدلة مشروعية
الأحكام .

قاعدة : يقع التعارض فى الشرع بين الدليلين والبينتين والأصليين
والظاهرين والأصل والظاهر . يختلف العلماء فى جميع ذلك ، فالدليلان نحو
قوله تعالى « إلا ما ملكت ايماكم » (١) وهو يتناول الجمع بين الأختين فى
الملك وقوله تعالى « وإن تجمعوا بين الأختين » (٢) يقتضى تحريم الجمع
مطلقا ، وللملك قال على رضى الله عنه حرمتها آية وحلتها آية وذلك كثير
فى الكتاب والسنة ، واختلف العلماء هل يتخير بينهما أو يسقطان .

حجة السقوط : التعارض وليس أحدهما أولى من الآخر .

حجة التخير : ان العمل بالدليل الشرعى واجب بحسب الإمكان والتخير
عمل بالدليل فإنه أى شئ اختاره فيه مستند الى دليل شرعى فلم يحصل
الإنفاء فهو أولى .

البينتان نحو شهادة بينة بان هذه الدار فزيد ، وشهادة أخرى بانها
لمعبر ، فهل تترجح إحدى البينتين خلاف الأصلان ، نحو رجل قطع رجلا
لغوا نصفين ثم تنازع أوليائه أنه كان حيا حالة القطع فلاصل براءة النجاة
من القصاص ، والأصل بقاء الحياة .

فاختلف العلماء فى نفي القصاص وثبوته ، أو التفرقة بين ان يكون ملفوفا
فى ثياب الأموات أو الأحياء ، ونحو العبد اذا انقطع خبره فهل تجب زكاة
قطره لأن الأصل بقاء حياته أو لا تجب لأن الأصل براءة النجاة ؟ خلاف ،
الظاهر ان نحو اختلاف الزوجين فى متاع البيت فإن اليد ظاهرة فى الملك ولكل

واحد منهما يدعى الشافعى بينهما ورجحنا نحن بالمعدة ، ونحو شهادة عدلين برؤية الهلال والسماء مصحبة ، مظهر العدالة الصديق ، ومظاهر الصحو اشتراك الناس فى الرؤية ، فرجح ملك العدالة ورجح سحنون الصحو . الأصل والمظاهر كالمقبرة القديمة فالظاهر نبشها فتحصر الصلاة فيها ، والأصل عدم النجاسة ، وكذلك اختلاف الزوجين فى النفقة : ظاهر العادة دفعها ، والأصل بقاؤها فغلينا نحن الأول والشافعى الثانى : ونحو اختلاف الجاني مع الجنى عليه فى سلامة العضو أو وجوده ، المظهر سلامة الأعضاء فى الناس ووجودها والأصل براءة الذمة . اختلص العلماء فى جميع ذلك واتفقوا على تغليب الأصل على الغالب فى الدعاوى فإن الأصل براءة الذمة والغالب المعاملات لا سيما إذا كان المدعى من أهل الدين والورع ، واتفقوا على تغليب الغالب على الأصل فى البيئة فإن الغالب صدقها والأصل براءة الذمة .

فائدة : الأصل أن يحكم الشرع بالاستصحاب أو الظهور إذا انفرد من المعارض وقد استثنى من ذلك أمور لا يحكم فيها إلا بزيادة ترجيح يضم إليه أحدها ضم اليمين إلى النكول ، فيجتمع الظاهران ، وثانيها تخفيف المدعى المدعى عليه ، فيجتمع استصحاب البراءة مع ظهور اليمين . وثالثها : اشتباه الأوتى الأثواب يجتهد فيها على الخلاف فيجتمع الأصل مع ظهور الاجتهاد ويكتفى فى القبلة بمجرد الاجتهاد لتميز انحصار القبلة فى جهة حتى يستصحبه فيها .

وأما أدلة وقوع الأحكام بعد بشروعيها فهى أدلة وقسوس أسبابها وحصول شروطها وانقضاء موانعها ، وهى غير محصورة ، وهى إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال ، أو كمال العدة على الهلال وإما مظنونة كالأقارير والبيّنات والأيمان والنكولات والأيدى على الإملاك ، وشعائر الإسلام الذى هو شرط فى الميراث ، وشعائر الكفر عليه الذى هو مانع من الميراث ، وهذا باب لا يعد ولا يحصى .

الفصل الثاني

في تصرفات المكلفين في الأعيان

وهي إما نقل أو إسقاط أو قبض أو قباض أو التزام أو خلط أو إنشاء ملك أو اختصاص أو إذن أو تلف أو تلييب أو زجر .

النقل ينقسم الى ما هو بعوض في الأعيان كالبيع والقرض ، او في المنافع كالاجارة ويندرج تحتها المساقاة والقراض والمزارعة والجملة ، والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والهبات والصنقات والتفارات والزكوات والفنمية والمسروق من أموال الكفار . الإسقاط إما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتميز ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله للباذل ، او بغير عوض كالبراءة من الديون والخصاص او التميز اوحد الخلف والطلاق والعنق وإيقاف المساجد ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله .

مع العوض يقع النقل من احد الجانبين في العوض والإسقاط من الجانب الآخر . وقد يقابل الإسقاط بالإسقاط عند تسليو الديون في باب المقاصة ولا نقل فيه ، لأن ما كان لأحدهما من المطالبة لا ينتقل للآخر فيصير يطالب نفسه كما حصل النقل في العوض الذي كان للباذل فيه التصرف صار لن بذل له وبهذا يتنازل لك النقل من الإسقاط ، ولهذا قلنا الطلاق والعنق إسقاط ؛ لأن المرأة لم تنتقل اليها إباحة وعلمه نفسها ، ولا للعبد إباحة بيع نفسه ، بل سقط ما كان على المرأة من العصية وما كان على العبد من الملك ولم يصير يملك نفسه ، فالمقاصة سقوط تبالة سقوط كما فن البيع نقل تبالة نقل ، او يقال المقاصة مقابلة إسقاط بإسقاط .

القبض وهو إما بالذن الشرع وحده كاللحظة والثوب اذا لفته الريح من دار انسان ومال القيط وقبض المصوب من الماصب وأموال الغائبين وأموال بيت المال والمحجور عليهم والزكوات ، او بالذن غير الشرع كقبض الجميع بالذن البائع والمستلم^(١) والبيع الفاسد والرهون والهبات والصنقات والعمرى والودائع ، او بغير إذن من الشرع ولا من غيره كالغصب .

(١) في نسخة الخط : والمسلم . وهو من يسلم السلعة للبيع .

يقبض المفسوب من الغاصب ولاية الأمور اجماعا وفي قبض آحاد الناس خلاف بين العلماء ، ويلحق بالغائبين المحبوسون الذين لا يلتقون بأهوالهم ولا يقدرّون على حفظها لتحفظ لهم ، وكذلك المودع اذا مات وترك الوديعة وورثته غائبون ومات الذي هى عنده فان كان حيا فيحتل أن يقال الامام لولى من الذى هى تحت يده ، لأن اذن الأول انقطع بموته وهو لم يوص للثانى وهذا هو ظاهر الفقه . ويحتل أن يستصحب حفظه لها حتى يوصلها الى مستحقها . وقبض المضر لما يدفع به ضرورته هو بلذن الشرع وكذلك قبض الانسان اذا ظفر بجنس حقه أو بغير جنسه على الخلاف فى ذلك والمذهب منعه ، والقبض بغير اذن من الشرع قد يكون مع العلم كالغصب فيائم أو بغير علم فيعتقد انه ماله فلا يقال أن الشرع اذن له فى قبضه بل عفا عنه باسقاط الائم ، كما اذا وطىء اجنبية يظنها امراته لا يقال أن الشارع اذن له بل عفا عنه ، ولا حكم لله تعالى فى فعل المخطيء والناسى ولا طء الشبهات بل العفو فقط وكذلك قتل الخطا ، بل هذه الاعمال فى حق هؤلاء كاعمال البهائم ليس فيها اذن ولا منع .

القباض كالمناولة فى العروض والنقود وبالوزن والكيل فى الموزونات والمكيلات وبالتكفين فى المقار والأشجار ، أو بالنية فقط كقبض الوالد واقباضه لنفسه من نفسه لولده .

ومن الاقباض أن يكون للمحبون حق فى يد رب الدين فيأمره بقبضه من يده لنفسه فهو اقباض بمجرد الاذن ويصير قبضه له بالنية كقبض الأب من نفسه لنفسه مال ولده اذا اشتراه منه .

الالتزام بغير عوض كالنكاح والضمان بالوجه أو بالمسال الخلط أما بشائع وأما بين الأمثال وكلاهما شركة .

الشائع كصيب من دار يقبض به نصيب آخر ، فيصير قد خلط ملكه بملك من صارت للشركة معه والأمثال كالزيت الذى يخلط ببنه أو البر ونحوه ، بخلاف خلط الغنم ونحوها فليست شركة بل خلط يوجب احكاما أخرى غير الشركة .

انشاء الاملاك فى غير مملوك كزماق الكفار واحياء الموات والاصطياد والحيارة فى الحثيش ونحوه .

ومن ذلك حيازة المعادن والجواهر من البحر وغيرها .

**الاختصاص بالانتفاع كقطعان والسبق الى الجبلات ومقاعد الأسواق
والمساجد ومواضع النسك كالطائف والمسعى وعرفة وزلفاة ومعنى
الجمار والمدارس والربط والأوقاف .**

يلحق بذلك الاختصاص بالخانات المسبلة في الطرقات والاختصاص
بالكلاب التي للصيد وجدد الميتة لنا وان منعنا بيع الكلب وجدد الميتة لنا نمنع
من اخذه ممن هو بيده وكذلك الأرواث وان منعنا بيعها لنا نمنع من اخذها
ممن حازها ، وان قلنا بالاختصاص ببيوت المدارس والخوانق فمعناه ان لهم
ان ينتفعوا لا انهم ملكوا تلك المنافع فلذلك له ان يسكن وليس له ان يؤجر
ولا يسكن غيره ممن لم يقر بشرط الواقف فان بذل المنفعة للغير بعوض او بغير
عوض اخرج ملكها وهو ليس بحاصل ، بل له ان ينتفع بنفسه اذا قام بشرطها
فقط دون ان ينقل المنفعة لغيره .

**الآذن اما في الأعيان كالضيافات او في المنافع او في الكموماري
والاصطناع في الخلق والحجامة ، او في التصرف كالنوكيل والأضياع .**

الصحيح ان عرض الطعام وتقديره للضيف آذن له في تناوله ، واشترط
بعضهم الآذن بالقول وهو بعيد قياسا على البيع وله ان ياكل بنفسه وليس
له ان يبيع ولا يحوله لغيره ولا ياكل فوق حاجته لأن العادة انما دلت على
تناوله بنفسه خاصة بمقدار حاجته فلا يتعدى موجب الآذن ؛ لأن استصحاب
الملك السابق بحسب الامكان . ونقل عن الشافعية خلاف في الزمن الذي
يحصل به الملك للضيف هل هو بالتقديم او بالازدراء ولا معنى للقول بالازدراء
لأن الملك هو آذن الشارع في التصرف وبعد الازدراء تقطع ذلك ، بل مقتضى
الفقه ان يقال لا ملك هنا البتة بل آذن في ان يتناول بأكمله بمقدار حاجته ، والحق
بذلك ما دلت العادة على الآذن فيه من طعام الهر ونحو ذلك فالعادة
كالقول في الآذن ملكها دلت العادة عليه فهو كالمرح به في هذا وفي غيره ،
وكذلك ان كتب الرسائل التي تسير للناس تلك الأوراق كتبت على ملك
مرسلها ، وذكر الفزالي انها بعد الارسل يحتل ان يكون انتقلت الى ملك
المرسل اليه ويحتل ان يقال انه لم يحصل فيها الا اسقاط الملك السابق

نقط وبقيت بعد تخصيص المقصود منها مبلحة للناس أجمعين ما لم يمكن فيها سر وما يحافظ عليه فإن كان كذلك فقد تدل العادة على رده لمرسله بعد الوتوف عليه ، وقد تدل على تحفظ الثاني به من غير رد ، وقد تدل العادة على تهليك الثاني لنك الرقعة كالتوقيع التي يكتبها الخلفاء والملوك لتشريف الكتوب اليه فانها تبقى عند الاعتقال تفكيراً بذلك للشرف وعظم المنزلة ، فكل ما دلت عليه العادة من ذلك أتبع وكان كالمنطوق ، والمنطق الشاة تعطى لمن يأكل ليها مع بقائها على ملك ربها والأقار الاذن في ركوب البعير والاسكان الاذن في سكنى الدار والعمرى اسكانه عمره والعمرية هبة ثمرة النخل .

الانكاف اما للأصلاح في الأجساد والأرواح كالأطعمة والادوية والمذابح وقطع الأعضاء المتأكلة او المدفع قتل الصوال والمؤذى من الحيوان ، او لتمظيم الله قتل الكفار لحو الكفر من قلوبهم والفساد الصليان ، او لتمظيم الكلمة كقتال البغاة او المجرى كرجم الزنا وقتل الجناة .

البغاة هم الذين يقاتلون بالتلويل من أهل الاسلام ، مسوا بفساء اما لبيهم أو لأنهم ييغون الحق على زعيمهم ، وكان قتالهم للكلمة منهم امرقوما بخروجهم عن الطلعة ومن ذلك اعنى القتال للاتلاف قتال الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع أشجارهم وقتل دوابهم اذ لم يكن دفعهم الا بذلك ومن ذلك قتل من كان دابة أذية المسلمين طبعاً له وذلك متكرر منه لا لعسر وعظم ضرره وفساده في الأرض ولم يمكن دفعه الا بقتله قتل بأيسر الطرق المزهقة لروحه وكذلك من طلق امرأته ثلاثاً وكان يهجم على الزنا بها فإن لها مدافعتة بكل طريق ولو لم تقدر الا بقتله قتلته بأيسر الطرق في ذلك وكذلك اتلاف ما يعصى الله تعالى به من الاوثان والمالاهى .

فائدة : سئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن قتل الهر المؤذى هل يجوز أم لا فكذب رحمه الله عليه وأنا حاضر اذا خرجت أخته عن عادة القطط وتكرر ذلك منه قتل ؛ واحترز بالقيد الأول عما هو في طبع الهر من أكل اللحم اذا ترك سائباً أو عليه شيء يمكن رفعه للهر فاذا رفعه وأكله لا يقتل ولو تكرر ذلك منه لأنه طبعه ، واحترز بالقيد الثاني من ان يكون ذلك منه على وجه القلة فإن ذلك لا يوجب قتله بل القتل انما يكون في الميوس من صلاحه واستصلاحه من الأدميين والبهائم .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إذا كنت الهرة وتمص قتلها فلا تعذب ولا تخنق بل تذبح بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام « أن الله كتب الاحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة » ومن هذا الباب مسئلة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على المسال أو النفس فانه اتلاف لصون النفس والمسال .

مسئلة : الحيوان الذى لا يؤكل إذا وصل فى المرض لحد لا يرجى هل ينبح تسهلا عليه وراحة له من ألم الوجع ؟ الذى رأيته المنع الا ان يكون مما يذكى لأخذ جلده كالسباع . وأجمع الناس على منع ذلك فى حق الأنمى وإن اشتد المسه واحتبل أن يكون ذلك لفرغه عن الاهانة بالذبح فلا يتمدى ذلك الى غيره .

التأديب والزجر أما مقدر كالحدود أو غير مقدر كالتهذيب وهو مع الإثم فى المكلفين أو بدونه فى الصبيان والمجانين والدواب .

فهذه أبواب مختلفة الحقائق والأحكام ، فينبغى التفتية الإحاطة بها لتتشأ له الغرور والمدارك فى الغرور .

يلحق بالتأديب تأديب الآباء والأمهات للبنين والبنات والسادات للعبيد والاماء بحسب جنائياتهم واستصلاحهم على القوانين الشرعية من غير افراط وكذلك تأديب الأزواج للزوجات على نحو ذلك ، وكذلك تأديب الدواب بالرياضات ، ومهما حصل ذلك بالأخف من القول لا يجوز التحول الى ما هو أشد منه لحصول المقصود بذلك فالزيادة مفسدة بغير مصلحة فتحرّم حتى قتل إمام الحرمين إذا كانت العقوبة المناسبة لتلك الجناية لا تآثر فى استصلاحه عن تلك المنسدة فلا يحل أن يزجر أصلا أما بالمرتبة المناسبة فلمعظم الناقذة وأما ما هو أعلى منها فلمعظم المبيع له فيحرم الجميع حتى يئانئ استصلاحه بما يجوز أن يقرض على تلك الجناية .

فهذه فوائد جلية وقواعد جميلة نفع الله بها وأضعها وكاتبها وسامعها وختم لنا بخير أجمعين فى القول والعمل بمنه وكرمه وهو حسبنا ونعم الوكيل .

وهذا آخر شرح الكتاب المسمى بتنقيح الفصول فى إقتصار المصنوع ، نفع الله به المسلمين أنه على كل شيء قدير .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا دائما الى يوم الدين .

وكان الفراغ من تأليفه يوم الاثنين لتسع ليل مضت من شهر شعبان
سنة سبع وسبعين وستمئة .

* * *

يقول المبد الذليل الفقير الى رحمة ربه العزيز الجليل له عبد الرعوف
سعد .

وبعد : فقد تم بعناية الله وحسن توقيقه طبع هذا الكتاب الجليل
والمؤلف الخطير الذي يعتبر على الرغم من صغر حجمه نسبيا من أحسن
الكتب التي كتبت في هذا الفن العظيم ، من أصول الفقه .

والله أرجو أن ينفع قارئه بما فيه وأن يثيبني منه فضلا من عنده يوم
لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم .

وصلى الله على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن
اهتدى بهديه واتبع طريقه ... آمين .

١٢٦		الباب الرابع : في الأوامر وفيه ثمانية فصول	
١٢٦	: في مساهم ما هو	الفصل الأول :	
١٢٩	: ورود الأمر بعد الحظر	الفصل الثاني :	
١٤١	: في مواضع	الفصل الثالث :	
١٤٣	: جواز تكليف ما لا يطاق	الفصل الرابع :	
١٤٤	: الأمر بالركب أمر بأجزائه	الفصل الخامس :	
١٥٠	: في متعلقه	الفصل السادس :	
١٦٠	: في وسيلته	الفصل السابع :	
١٦٢	: في خطابه الكفار	الفصل الثامن :	
١٦٨		الباب الخامس : في النواهي وفيه ثلاثة فصول	
١٦٨	: في مساهم	الفصل الأول :	
١٧٢	: في انفساه	الفصل الثاني :	
١٧٣	: في لارسة	الفصل الثالث :	
١٧٨		الباب السادس : في العمومات وفيه سبعة فصول	
١٧٨	: في أدوات العموم	الفصل الأول :	
١٩٥	: في مخلولة	الفصل الثاني :	
٢٠٢	: في مخصصاته	الفصل الثالث :	
٢١٦	: فيها ليس من مخصصاته	الفصل الرابع :	
٢٢٤	: فيها يجوز التخصيص اليه	الفصل الخامس :	
٢٢٦	: في حكمة بعد التخصيص	الفصل السادس :	
٢٣٠	: في الفرق بينة وبين النسخ والاستثناء	الفصل السابع :	
٢٣٣		الباب السابع : في اقل الجمع	
٢٣٧		الباب الثامن : في الاستثناء وفيه ثلاثة فصول	
٢٣٧	: في حسده	الفصل الأول :	
٢٤٩	: في انفساه	الفصل الثاني :	
٢٤١	: في احكامه	الفصل الثالث :	
٢٥٩		الباب التاسع : في الشروط وفيه ثلاثة فصول	
٢٥٩	: في أدوات	الفصل الأول :	
٢٦١	: في حقيقة	الفصل الثاني :	
٢٦٣	: في حكمة	الفصل الثالث :	
٢٦٦		الباب العاشر : في المطلق والمقيد	
٢٧٠		الباب الحادي عشر : في دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة	
٢٧٤		الباب الثاني عشر : في المجمل والمبين وفيه ستة فصول	
٢٧٤	: في معنى العائنه	الفصل الأول :	
٢٧٥	: فيها ليس مجعلا	الفصل الثاني :	

الورقة العربية للتبليغ الفني



A مطبعة الجرافية - الجمالية... ص: ٩٦٨٢٠٠

الورقة العربية للكتاب



٨ سلسلة المجانية العدد ٢ : ٩٦٨٢-٥

